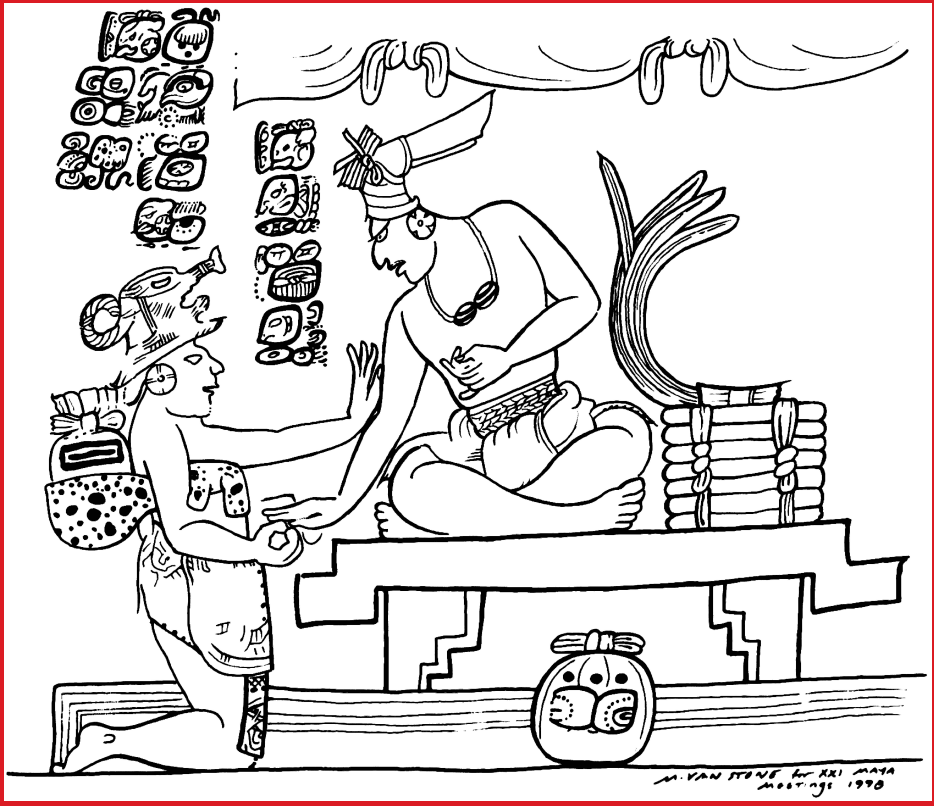
Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present

Edited by

Verónica A. Vásquez López
Rogelio Valencia Rivera
Eugenia Gutiérrez González



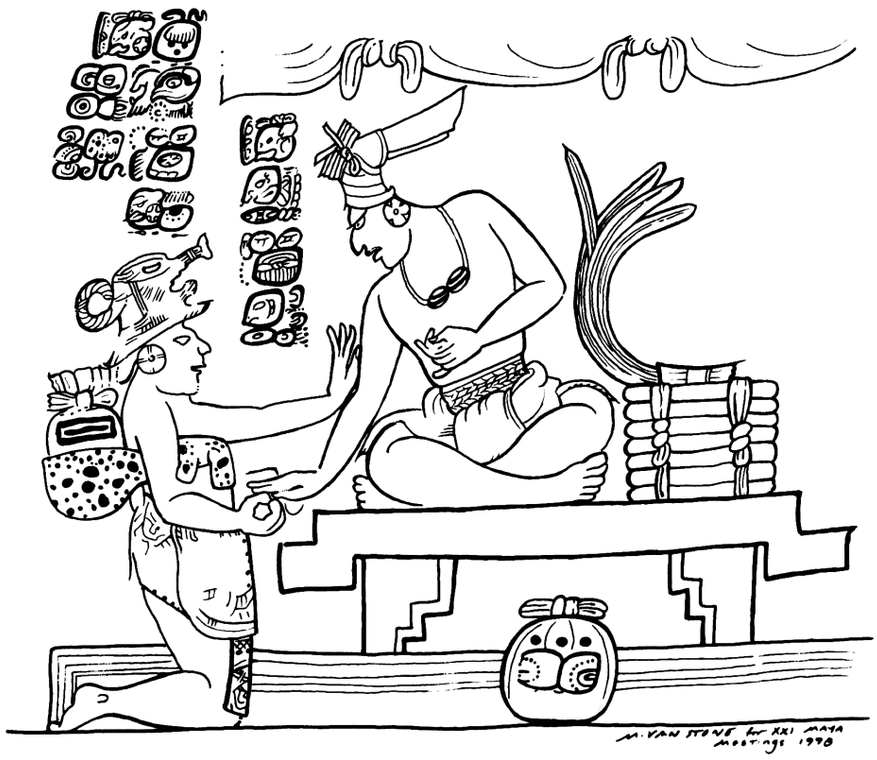
BAR International Series 2619

2014

Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present

Edited by

Verónica A. Vásquez López
Rogelio Valencia Rivera
Eugenia Gutiérrez González



BAR International Series 2619
2014

Published in 2016 by
BAR Publishing, Oxford

BAR International Series 2619

Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present

© The editors and contributors severally and the Publisher 2014

The authors' moral rights under the 1988 UK Copyright,
Designs and Patents Act are hereby expressly asserted.

All rights reserved. No part of this work may be copied, reproduced, stored,
sold, distributed, scanned, saved in any form of digital format or transmitted
in any form digitally, without the written permission of the Publisher.

ISBN 9781407312545 paperback
ISBN 9781407342214 e-format
DOI https://doi.org/10.30861/9781407312545
A catalogue record for this book is available from the British Library

BAR Publishing is the trading name of British Archaeological Reports (Oxford) Ltd.
British Archaeological Reports was first incorporated in 1974 to publish the BAR
Series, International and British. In 1992 Hadrian Books Ltd became part of the BAR
group. This volume was originally published by Archaeopress in conjunction with
British Archaeological Reports (Oxford) Ltd / Hadrian Books Ltd, the Series principal
publisher, in 2014. This present volume is published by BAR Publishing, 2016.

BAR
PUBLISHING

BAR titles are available from:

BAR Publishing
122 Banbury Rd, Oxford, OX2 7BP, UK
EMAIL info@barpublishing.com
PHONE +44 (0)1865 310431
FAX +44 (0)1865 316916
www.barpublishing.com

Contents

Autores / Authors iii

Abreviaturas / Abbreviations vi

Socio-political strategies among the Maya, from the Classic period to the present: an introduction.....1
Verónica A. Vázquez López and Rogelio Valencia Rivera

Surgimiento de la tradición histórica en Mesoamérica sudeste: texto e imagen en la estela 5 de Abaj Takalik 5
Albert Davletshin

Empowerment strategies of the Indian nobility in Central Northern Yucatan during the Postclassic and Early Colonial Periods 19
María Flores Hernández and Manuel Eduardo Pérez Rivas

Las actividades económicas como parte de una estrategia política: el caso de Cancuén, una ciudad entre Tierras Altas y Tierras Bajas en el Clásico Tardío 33
Mélanie Forné, Chloé Andrieu y Arthur A. Demarest

Difusión de dioses como modelo de refuerzo en el control político: el caso del reino de Kanu'l y el Dios Chaahk.....51
Ana García Barrios

Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder 67
Hugo García Capistrán

God effigies stolen in Classic Maya wars.....83
Eugenia Gutiérrez

Ancient Maya warfare: an interdisciplinary approach.....95
Harri Kettunen

Lo verdadero versus lo falso. Estrategias para evitar conflictos socio-políticos en las comunidades lacandonas en Chiapas.....109
Milan Kováč

The politics of dancing.....115
Rogelio Valencia Rivera

Social units in the sociopolitical structure of the late Classic Maya: The case of the Kanu'l dynasty.....127
Verónica A. Vázquez López

Autores / Authors

Chloé Andrieu

Centro Nacional de Investigación Científica, Francia

Doctora en Prehistoria por la Universidad de Paris Ouest Nanterre, especializada en el estudio de la lítica. Investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica en Francia (CNRS). Actualmente colabora con los proyectos arqueológicos Naachtun (dir. Philippe Nondédéo) y Cancuen (dir. Arthur Demarest) en Guatemala. Sus investigaciones se enfocan en la economía y los intercambios en el área maya durante la época prehispánica.

PhD in Prehistory by the University Paris Ouest Nanterre, specialized in the study of lithics. Researcher at the National Centre of Research in France (CNRS). She collaborates in the archaeological projects of Naachtun (directed by Philippe Nondédéo) and Cancuen (directed by Arthur Demarest) in Guatemala. Her research focuses on economics and exchange in the Maya area in pre-Hispanic times.

Albert Davelhtsin

Universidad Estatal de Rusia

Albert Davelhtsin realizó su doctorado sobre la paleografía de la escritura jeroglífica maya en el Centro Knorozov de Estudios Mesoamericanos (2003). Desde 2003 es investigador asociado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Estatal de Rusia, donde imparte clases sobre escritura azteca clásica, epigrafía maya, hawaiano, maorí y rapanui. Trabaja en la tipología de sistemas de escritura logo-silábicos, los métodos de desciframiento de las escrituras azteca, epi-olmeca, harapano, maya, kohaurongorongo, teotihuacana y zapoteca, y en la lingüística de lenguas mesoamericanas y polinesias.

Albert Davletshin completed his PhD dissertation on "Palaeography of Maya hieroglyphic writing" at the Knorozov Centre for Mesoamerican Studies (2003). He is a research fellow at the Russian State University for the Humanities, since 1993, lecturing in Classical Aztec, Epigraphic Mayan, Hawaiian, Maori, and Rapanui. He works on the typology of logo-syllabic writing systems, methods of their decipherment, the Aztec, Epi-Olmec, Harappan, Mayan, Kohau Rongorongo, Teotihuacan and Zapotec scripts, and on Mesoamerican and Polynesian linguistics.

Arthur Demarest

Universidad de Vanderbilt

Ingram Profesor en la Universidad de Vanderbilt (Nashville, Tennessee). Actualmente dirige el Proyecto Regional Cancuen en Guatemala. Sus investigaciones se centran en diferentes temáticas entre las cuales sobresalen el colapso maya del periodo Clásico, la evolución de las rutas de comercio y las relaciones entre las tierras altas y bajas mayas.

Ingram Professor at Vanderbilt University. Director of the Cancuen Regional Project. His research focuses on different topics like the Classic Maya collapse, the evolution of trade routes, and relationships between the Maya Lowlands and Highlands.

Mélanie Forné

CEMCA / CNRS

Doctora en arqueología. Actualmente es la directora del CEMCA-América Central, en Guatemala. Ha trabajado varios años en el análisis de la cerámica del sitio arqueológico Cancuen (Proyecto Cancuen, Vanderbilt University, dirigido por el Dr. Arthur Demarest). Su tema de investigación es la cerámica maya, principalmente enfocándose en las producciones regionales de las tierras bajas mayas del Clásico tardío y terminal. También es investigadora asociada al CNRS.

PhD in Archaeology. Currently, she is the director of CEMCA-Central America, in Guatemala. For several years, she has been studying the ceramics of the archaeological site of Cancuen (Cancuen Project, Vanderbilt University, directed by Dr. Arthur Demarest). She specializes in pre-Hispanic Mayan ceramics. Her research focuses on the Late and Terminal Classic regional production in the Maya lowlands. She is an associate researcher at CNRS.

María Flores

INAH

Dirección de Salvamento Arqueológico - INAH. Sus investigaciones se centran particularmente en el estudio de la dinámica sociopolítica en el norte de Yucatán durante el periodo Posclásico.

María Flores is affiliated to the Department of Salvage Archaeology - INAH. Her research focuses on the geopolitics in northern Yucatan during the Post-classic period.

Hugo García Capistrán

FFyL - UNAM / ENAH

Historiador y arqueólogo. Sus investigaciones se enfocan principalmente en cuestiones sobre religión, cosmovisión y política maya de la época prehispánica. Imparte clases y seminarios sobre epigrafía maya, culturas maya y mesoamericanas en la Facultad de Filosofía y Letras - UNAM, en la ENAH y en el Museo Nacional de Antropología e Historia de México. Ha participado en diversos proyectos en el Museo Nacional de Antropología e Historia y en sitios arqueológicos del área maya.

Historian and archaeologist. His research focuses mainly on pre-Hispanic Mayan religion, cosmology, and politics. He teaches Mayan epigraphy, as well as Mayan and Mesoamerican cultures at the Department for Philosophy and Literature - UNAM, at ENAH, and at the National Museum of Anthropology and History of Mexico. He has collaborated in various projects for the National Museum of Anthropology and History in México, and in different archaeological projects in Maya area.

Ana García Barrios

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

Doctora en Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora titular interina de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid desde 2008. Su actividad docente está centrada en el área de América prehispánica e Historia Antigua. Desde 1987 participa en diferentes proyectos arqueológicos del área maya mexicana, como los llevados a cabo en las ciudades de Oxkintok, Chichén Itzá y Calakmul. Su área de especialización es la iconografía y la religión maya.

PhD in Anthropology of America – Universidad Complutense, Madrid. Since 2008, she is a professor at the Rey Juan Carlos University, Madrid. Her lectures focus on topic concerning pre-Hispanic America and Ancient History. Since 1987 she has collaborated with different archaeological projects in the Maya area in Mexico, like in Oxkintok, Chichen Itzá, and Calakmul. Her research in mainly focuses on Maya iconography and religion.

Ma. Eugenia Gutiérrez González

CEICUM / ENAH / UNAM

Fundadora del CEICUM y coeditora de la revista *KinKaban*. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM con especialización en calendarios, epigrafía y ritualidad prehispánica. Imparte clases sobre temas relacionados con las sociedades mesoamericanas y códices prehispánicos en la ENAH. Es profesora adjunta de la materia Epigrafía Maya en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

Co-founder of CEICUM and co-editor of the journal *KinKaban*. PhD in Mesoamerican Studies, UNAM. She specializes in calendars, epigraphy and pre-Hispanic rituals. She teaches Mesoamerican Societies and Precolumbian Codex at ENAH and is an adjunct professor for Maya Epigraphy at the graduate program of Mesoamerican Studies at UNAM.

Harri Kettunen

Universidad de Helsinki

Harri Kettunen ha realizado diversos proyectos de investigación interdisciplinaria en el área maya combinando arqueología, iconografía, epigrafía y lingüística. Ha sido tutor y profesor de diversos talleres, ha impartido conferencias en diversas partes del mundo y ha publicado manuales de epigrafía maya, así como otros trabajos sobre estudios metodológicos de iconografía maya, y artículos multidisciplinarios sobre diversos temas relaciones con las culturas mayas. Actualmente es profesor en el Departamento de las Culturas del Mundo de la Universidad de Helsinki.

Harri Kettunen has carried out interdisciplinary research projects in the Maya area, combining archaeology, anthropology, iconography, epigraphy, and linguistics. He has been tutoring and lecturing in a number of workshops and conferences around the world and has published textbooks on Maya hieroglyphs, methodological studies on Maya iconography, and multidisciplinary articles on Maya related topics. He is currently working as a professor at the Department of World Cultures at the University of Helsinki.

Milan Kováč

Universidad Comenio, Bratislava

Profesor en de la Universidad Comenio de Bratislava en Eslovaquia, dentro de la de Facultad de Filosofía, Centro de Estudios Mayas. Su enfoque profesional es en arqueología maya, antropología y mitología maya.

Professor at the Comenius University in Bratislava, Slovakia, at the Faculty of Philosophy, Maya Studies Centre. His work is focused on Maya archaeology, anthropology, and mythology.

Manuel Pérez Rivas

Dirección de Salvamento Arqueológico - INAH

Sus investigaciones se centran particularmente en el estudio de la dinámica sociopolítica del norte de Yucatán en el periodo Posclásico.

Manuel Pérez Rivas is affiliated to Department of Salvage Archaeology - INAH. He focuses his research on geopolitics in Northern Yucatan during the Post-classic period.

Rogelio Valencia Rivera

UV / PAC

Maestro en Ciencias por la Universidad Politécnica de Madrid y Candidato a Doctor por el Departamento de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Es investigador de la Universidad Veracruzana de Xalapa. Ha colaborado como epigrafista para el Proyecto Arqueológico Calakmul y para el Gran Museo del Mundo Maya, en Mérida Yucatán. Su investigación se centra en el análisis de los aspectos religiosos y políticos de la cultura maya.

MSc by the Universidad Politécnica de Madrid. PhD candidate at the Anthropology of America Department at the Universidad Complutense, Madrid. Researcher at the University of Veracruz, Xalapa. He collaborates as an epigrapher in the Calakmul Archaeological Project and has collaborated as an epigraphic advisor at the Gran Museo del Mundo Maya in Mérida, Yucatan. His research is centered on the analysis of religious and political aspects of the Maya culture.

Verónica Amellali Vázquez López

Estudios Mesoamericanos - UNAM

Antropóloga especializada en arqueología por la UDLA-P. Maestra en Restauración del Patrimonio Edificado por la Universidad de Alcalá, España y Maestra en Estudios Mesoamericanos-UNAM. Doctorando en Estudios Mesoamericanos - UNAM. Ha colaborado en diversos proyectos arqueológicos en sitios como Calakmul y Teotihuacan, México y Tzibahna, Guatemala, entre otros. Su investigación actual se enfoca en el papel de las unidades sociales en la estructura sociopolítica de la dinastía Kanu'l en el periodo Clásico. En los últimos años ha trabajado cuestiones sobre la dinámica sociopolítica maya durante la época prehispánica y también en temas relacionados con las costumbres culinarias mesoamericanas.

Anthropologist specialized in Archaeology by UDLA-P. Since 2005 she centres on Maya studies. MA in Architectural Restoration, Universidad de Alcalá, Spain and MA in Mesoamerican Studies-UNAM. PhD student in Mesoamerican Studies-UNAM. Verónica has collaborated in different archaeological projects in sites like Calakmul and Teotihuacan, Mexico and in Tzibahna, Guatemala, among others. Her current research focuses on social units and sociopolitical dynamics related to Kanu'l dynasty and its political realm during Classic period. During the last years she has been working on issues concerning the sociopolitical structure of the pre-Hispanic Maya and also n Mesoamerican culinary traditions studies.

Abreviaturas / Abbreviations

CEICUM	Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas
CEMCA	Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CNRS	Centro Nacional de Investigación Científica de Francia
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
PAC	Proyecto Arqueológico Calakmul
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UDLA-P	Universidad de las Américas, Puebla.
UV	Universidad Veracruzana

Socio-political strategies among the Maya, from the Classic period to the present: an introduction

Verónica A. Vázquez López and Rogelio Valencia Rivera

Introduction

Publishing a book on socio-political strategies among the Maya implies a rather wide range of perspectives and objectives. We would like not only to include different case studies, but to show the diversity of the strategies used by the Maya throughout their history, in order to approach a theoretical understanding of the issue from a comparative and interdisciplinary perspective. In this introduction we try to establish a general understanding of socio-political strategies (What are they? Why are they used?), using two concepts that we consider closely related to our topic: social differentiation and political power.

For a long time, societies have been classified according to their respective complexity, making a basic distinction between egalitarian and non-egalitarian societies (some discussions on this topic can be found in Balandier 1967; Engels 1985; Fukuyama 2011; Morgan 1986; Service 1971; Tylor 1920; among others). Anthropologists and then archaeologists started to elaborate studies about inequality and social stratification in which they stated that in egalitarian societies formed either by hunter-gatherers or small scale farmers, all the members had basically the same rights, privileges and obligations, implying as many social positions as there are members of society, and concluding that social competition does not exist (Price & Feinman 1995: 3).

On the contrary, non-egalitarian societies were characterized as including more individuals and pervaded by hierarchies (see Fukuyama 2011; Golden and Borgstede 2004; Price and Feinman 1995; Rick 2005; Sharer and Golden 2004). The existence of mechanisms of ranking and stratification defines an individual's place in society, from the moment of birth. The positions of status, power and authority available to people are limited, implying that competition is a distinctive characteristic of non-egalitarian societies (Price & Feinman 1995: 3).

This model that contrasted these two types of societies was prevalent for quite a long time, ignoring subtle differences and aspects of inequality in different societies. Afterwards, this perspective was challenged by ethnographic studies that identified non-egalitarian characteristics in certain societies of hunters and gatherers, such as among Australian and Northwest Coast American tribes, and many others (e.g. Hayden 1995). Consequently, it has been stated that egalitarian societies do not exist in their pure form, as some degree of inequality can always be attested within human groups, where at least one individual searches for a way to monopolize power (see Hayden 1995; Price & Feinman 1995; among others). Nowadays, most scholars coincide that every society presents relationships of equality and inequality, and that societies are distinguished by the degree of hierarchization and the particular institutions that concentrate power (Price & Feinman 1995: 4); which in turn are related to a society's degree of complexity. In the case of the Prehispanic Maya, scholars have pointed out the dynamic character and the diversity of their socio-political systems indicated by a noticeable variation in scale and other traits throughout space and time (see Chase and Chase 1996; Adánez et al. 2009, 2010; Marcus 1976, 1993; Sharer and Golden 2004).

Social stratification appears in different dimensions, such as economy, politics and social interaction, which do not necessarily converge (Gonzáles Licón 2003: 7; Price & Feinman 1995: 4). Economic stratification is related to the management of resources, such as the access to critical materials and the recruitment of human resources for production. Political stratification has more to do with political gratification and access to titles and positions in upper society (González Licón 2003: 7; M.G. Smith 1977 in de Montmollin 1989, 23). Finally, social stratification has been defined as the division of society into categories based on status (Adams 1975, 243-265; Fried 1967, 185-191; C. Smith 1976; in M. E. Smith 1987, 327; González Licón 2003, 8).

These statements have given birth to new perspectives for the studies of social inequality and stratification. Archaeologists and anthropologists have been forced to re-think their models and ideas. The main question is not when the stratification of status originated, but how and when this phenomenon was formalized and institutionalized in society –questions which go back to the considerations of classic theoreticians of social evolution--. Since the institutionalization of inequality generates the optimal setting for the development of hierarchical forms of political and social organization (Price & Feinman 1995, 4; Rick 2005, 71; Sharer and Golden 2004), it is imperative to determine when these traits started to be inherited and reproduced socially.

As Feinman (1995) states, there are two different roads to inequality which are based on two strategies that co-exist: one of a corporative nature and a second one generated

by networks. Network strategies are based on the power that a predominant group or a leader acquires through their recognition or prestige in foreign societies or places, while corporative strategies opt to manipulate the relationships among the different segments of the local society. This manipulation of the relationships plays an important role in the generation of inequality (Prince and Feinman 1995, 8).

Even though Feinman talks more about the power held by a single individual, it is valid to expand these ideas to a group of people, i.e. to the dominant elites competing for the access to power, since the conception of the individual within the socio-political structure tends to be vague, or even inexistent in many cases.

The transition from relatively egalitarian societies to the development of states or even empires is a very long process and in Mesoamerica it goes back at least to the third millennium BC (Shady & Leyva 2003 in Rick 2005, 71). The increment of power concentrated in relatively small groups comes along with a series of complex processes that stabilize and justify the authority of certain individuals and power holding entities, although the specific processes vary according to different regional and temporal contexts (Rick 2005, 71).

According to Hayden (1995), the main goal pursued in the institutionalization of authority is the accumulation of power. However, power that is accumulated without a basis of group beliefs, tends to be ephemeral and can only be ascertained by the use of coercion, which tends to be ephemeral on its own.

John W. Rick (2005, 71) mentions in regard to Chavín de Huántar in Perú that the evolution of authority was a very conscious and calculated process in which the people that designed, built and used that settlement adopted a whole set of political strategies.

We consider that this process could, to a certain degree, work in an unconscious way, because the people beholding power might themselves believe in the ideology they use to acquire that power. Nevertheless, it might also happen that this group becomes conscious of the power that ideology gives them, and starts using it in a deliberate way, in which the manipulation of symbols and their expression in ritual activities become usual resources (Blanton 1995). As an example, we might consider the fact that in the Maya area rulers did not start calling themselves *k'uhul ajaw*, 'divine lord', until the end of the Early Classic period (between the fifth and sixth centuries AD.), thing that might indicate certain changes in the way governing was conceived (Houston and Inomata 2009, 132). Propaganda was probably used as a political tool and a way to legitimate this title and its associated office given an increasing competition among the different politically relevant groups, ultimately granting the *ajawlel* position a sacred and therefore unquestionable character.

The consolidation of complex Maya societies (towards the Middle Preclassic and clearly towards the Late Preclassic) was preceded by the transformation of small "egalitarian" groups in the Southern Maya Lowlands which expanded and developed social hierarchies. Furthermore, these groups created political rivalries that surpassed their own boundaries by establishing alliances with their neighbours.

According to Houston and Inomata (2009, 65, see also Estrada Belli 2011), these changes took place, on the one hand, because of the development of a system of social integration that permitted the existence of very large societies. This process was taking form because of a shared feeling of belonging to a set of beliefs and common values, which was in turn reflected in social and ritual activities. On the other hand, these social changes implied an increase of internal diversity and a subdivision of the corporative groups as well as an increment of social inequalities concerning the distribution of power, wealth, and prestige among the members of society. These were manifested in the access to certain goods and the capacity to control and manage groups of individuals. According to these authors, the development of the Maya government system was related to both issues: cohesion and internal division, where the ruler represented the centre of social integration and at the same time promoted the emergence of dominant elites.

The special interest in the acquisition, increase, and control of power by certain privileged groups led to the design of specific political strategies. By political strategy we understand the planned and materialized actions which permitted the Maya people –principally elite groups— throughout their history to gain stability and maintain their socio-political systems despite the confrontations with other groups, external or internal. These strategies can be divided in two groups: those based on coercion and those aiming for bigger cohesion.

The present volume was born from the interest to analyse the different modalities of the political strategies used by the dominant groups in Maya societies at different moments of their history, corresponding to specific socio-political contexts.

These strategies could be directed towards the interior of the community, in an effort to maintain the subjugation of its members to the local institutions of power; but they also could be directed towards their neighbours in order to preserve a strategic position in their interregional sphere of action, with the goal of ensuring access to the material goods necessary to sustain their society and to afford the luxury items used by the elite to express their power.

The studies and proposals which treat the systems and analyses of socio-political structures of the Classic period are numerous and diverse (Adams & Jones 1981; Ball & Taschek 1991; Barthel 1968; Chase A. F. & Chase D. Z. 1996; Demarest 1992; Fox *et al*. 1996; Marcus 1973, 1976, 1993; Martin & Grube 1995, 2008; Mathews 1991; Rice

2004; among many other). However, the socio-political strategies and their goals have not been analysed in detail, and they have been treated implicitly as part of their system. From our point of view, an analytical approach centred on the strategies themselves was necessary in order to give a specific weight to the processes of the creation and increase of power, not only from a macro-political point of view, but also on a micro-political scale.

The interest in socio-political matters, and in this particular case, in the political strategies developed by the Maya, fostered the organization of a paper session during the Universidad Nacional Autónoma de México 8th International Congress of Mayanists, which took place in Mexico City, from August 8th to 13th 2010. This session, organised by the authors and Eugenia Gutierrez Gónzalez with the title *Estrategias políticas entre los mayas desde el periodo Clásico hasta la actualidad* (*Maya Political Strategies from the Classic Period to Our Days*), was striving to look for a very wide range of political strategies developed by Maya societies at different times and places, without limiting the time frame to the Classic period, which has been a major focus in previous studies.

This book incorporates the vast majority of the works presented at the symposium and includes a paper by Albert Davletshin who did not participate in the symposium but whose work, focusing on the late Preclassic and on the development of the Maya writing system, as well as its role in the political sphere, was considered an important contribution to the subject of the book.

Political strategies manifest themselves in a very wide variety of cultural traits. However, the references to the political sphere are not always obvious or explicit and require a very careful analysis. The present volume is composed of different papers which approach socio-politics from a multi- and interdisciplinary perspective, not only in order to understand Maya politics in different times, but also to illustrate the inherent dynamics of the politicization of Maya culture based on a variety of different data sets.

Therefore, the present contributions analyse many different political strategies which are reflected in different forms and manifestations, such as in writing, iconography, religion, rituality, military, economy, etc.

The mechanisms discussed here include coercive elements which employ violent and military resources to gain involuntary or obliged subjugation (Kettunen, in this volume), or have an economic character aiming for the establishment of networks based on interchange routes and short and long distance commerce (Forné, *et al*., in this volume). Other coercive strategies look for voluntary integration and tend to form more stable, solid and permanent links. This kind of strategies involves familiar and matrimonial alliances, the circulation of prestige goods, conjoint celebrations of ceremonies and festivities, among many other activities. As pointed out in this volume, such mechanisms have a very strong social component, relying on relationships of parentage and affinity (Vázquez López, this volume), aspects of religion – as could have been the use of ritual dancing (Valencia Rivera, this volume)--, the imposition of gods, or their taking and utilization (García Barrios; García Capistrán; Gutiérrez González; all this volume), pure political structures (Flores Hernández y Pérez Rivas, this volume) or political and cultural traits (Kováč, this volume), or the development of writing (Davletshin, in this volume) and the iconographic conventions.

From our point of view, the interest of this editorial effort lies in the capacity to appreciate the adaptive nature of these socio-political mechanisms, since they are always tied to social circumstances. This makes socio-political strategies inseparable from the people who, like the Maya, have survived for a long time despite the abrupt changes in their history, such as the emergence and decadence of the city-states of the Preclassic and Classic periods, the disappearance of Classic Maya culture and the geo-political reconfiguration during the Postclassic, the arrival of the Spaniards, the *mestizaje* and finally, the Independence period and the modern times contemporary Maya live in (Belize, Guatemala, part of Honduras and Mexico).

All in all, we hope that the present book illustrates some of the socio-political strategies used by the Maya throughout their history and contributes to other studies dedicated to the analysis of Maya political infrastructures.

Acknowledgments

We would like to thank the organizers of the *Universidad Nacional Autónoma de México* 8th International Congress of Mayanists, which gave us the opportunity to have the symposium on Maya Sociopolitical Strategies, and to all the colleagues that participate in this book. We would also like to thank Federico Paredes Umaña and Hugo García Capistrán for their observations and suggestions, and Nicoletta Maestri for reviewing and correcting the translation of this document. We also would like to express special thanks to Felix Kupprat for his constructive observations and comments, and for reviewing the translation of this work into English.

Bibliography

Adams, R. N. 1975. *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin, University of Texas Press.

Adams, R. E. W. and Jones, R. 1981. Spatial Patterns and Regional Growth among Classic Maya Cities. *American Antiquity* 46(2), 301-322.

Adánez Pavón, J., Lacadena García-Gallo, A., Ciudad Ruiz, A., and Iglesias Ponce de León, M.J. 2009. La identificación de unidades socio-administrativas en las ciudades mayas clásicas: el caso de Tikal (Petén, Guatemala). Paper presented at XIX Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya, November 11th-13th, Campeche.

Adánez Pavón, J., Lacadena García-Gallo, A., Ciudad Ruiz, A., and Iglesias Ponce de León, M.J. 2010. La identificación de unidades socio-administrativas en las ciudades mayas del Clásico: de Tikal al sureste de Petén. Paper presented at XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, July 19th-23th, Guatemala.

Balandier, G. 1967. *Antropología política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Ball, J. W. and Taschek, J. T. 1991. Late Classic Lowland Maya Political Organization and Central-Place Analysis: New Insights from the Upper Belize Valley. *Ancient Mesoamerica* 2, 149-165.

Barthel, T. S. 1968. El complejo "emblema". *Estudios de Cultura Maya* 7, 159-193. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

Blanton, R. E. 1995. The Cultural Foundations of Inequality in Households In T.D. Price y G.M. Feinman (eds.*), Foundations of Social Inequality*, 105-127. New York and London, Plenum Press.

Chase, A. F. and Chase, D. Z. 1996. More Than Kin and King –Centralized Political Organization among the Late Classic Maya. *Current Anthropology* 37(5), 803-810.

Demarest, A. A. 1992. Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities. In A. A. Demarest and G. W. Conrad (eds.), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, 135-157. Santa Fe, School of American Research Press.

De Montmollin, O. 1989. *The Archaeology of Political Structure*. Cambridge, Cambridge University Press.

Engels, F. 1985[1884]. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México, D.F. Editorial Cibeles.

Estrada-Belli, F. 2011. *The First Maya Civilization: Ritual and Power before the Classic Period*. New York, Routledge.

Feinman, G. M. 1995. The Emergence of Inequality: A Focus on Strategies and Processes. In T.D. Price y G.M. Feinman (eds.*), Foundations of Social Inequality*, 255-279. New York and London, Plenum Press.

Fox, J. W., Cook, G. W., Chase, A. F. and Chase, D. Z. 1996. Questions of Political and Economic Integration. *Current Anthropology* 37(5), 795-801.

Fried, M. H. 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Economy*. New York, Random House.

Fukuyama, F. 2011. *The Origins of Political Order*. New York, Farrar, Straus, and Giroux.

Golden, C. W. and Borgstede, G. (eds.). 2004. *Changes and Continuities in Maya Archaeology: Perspectives at the Millennium*. New York and London, Routledge.

González Licón, E. 2003. *Social Inequality at Monte Albán, Oaxaca: Household Analyses from Terminal Formative to Early Classic*. Unpublished PhD thesis, University of Pittsburgh.

Hayden, B. 1995. Pathways to Power. Principles for Creating Socioeconomic Inequalities. In T.D. Price y G.M. Feinman (eds.*), Foundations of Social Inequality*, 15-86. New York and London, Plenum Press.

Houston, S. D. and Takeshi, I. 2009. *The Classic Maya*. New York, Cambridge University Press.

Marcus, J. 1973. Territorial Organization of the Lowland Maya. Science 180, 911-916.

Marcus, J. 1976. *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks and Trustees for Harvard University.

Marcus, J. 1993. Ancient Maya Political Organization. In J. A. Sabloff and J.S. Henderson (eds.), Lowland Maya Civilization in the Eight Century A.D.: A Symposium at Dumbarton Oaks 7th and 8th October 1089, 111-183. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

Martin, S. and Grube, N. 1995. Maya Super-states. *Archaeology* 48(6), 41-46.

Martin, S. and Grube, N. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens*. London, Thames and Hudson.

Mathews, P. 1991. Classic Maya Emblem Glyph. In T.P. Culberts (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidences*, 19-29. Cambridge, University of Cambridge.

Morgan, L.H. 1986 [1877]. *La sociedad primitiva*. México, D.F., Ediciones Quinto Sol.

Price, T. D. and Feinman, G.M. 1995. *Foundations of Social Inequality*. New York and London, Plenum Press.

Rice, P. M. 2004. Political Science –Time, Astronomy and the Cosmos. Austin, University of Texas Press.

Rick, J. W. 2005. The Evolution of Authority and Power at Chavín de Huántar, Peru. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 14, 71–89.

Service, E. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. 2d ed. New York, Random House.

Sharer, R. and Golden, C.W. 2004. Kingship and Polity: Conceptualizing the Maya Body Politic. In C.W. Golden and G. Borgstede (eds.), *Changes and Continuities in Maya Archaeology: Perspectives at the Millennium*, 20-46. New York and London, Routledge.

Smith, C. A. 1976. Exchange Systems and the Spatial Distribution of Elites: The Organization of Stratification in Agrarian Societies. In C.A. Smith (ed.), *Regional Analysis: Social Systems*, 309-374. New York, Academic Press.

Smith, M. E. 1987. Household Possessions and Wealth in Agrarian States: Implications for Archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology* 6, 297-335.

Tylor, E.B.1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom.* New York, G. P. Putnam.

Surgimiento de la tradición histórica en Mesoamérica sudeste: texto e imagen en la estela 5 de Abaj Takalik

Albert Davletshin

Resumen

Este trabajo se centra en el proceso del surgimiento y formación de la tradición histórica en el sureste de la Mesoamérica preclásica, con el fin de enfocarse —de manera particular— en la manera en que un individuo o un grupo selecciona determinados eventos sobre otros, dada la importancia que otorga a los elegidos para ser registrados y transmitidos a un grupo social, con el fin de controlar la conducta de los miembros de dicho grupo. De esta manera, la selección de los eventos que pasa por un proceso de percepción y en mayor o menor medida transformación, para finalmente ser transmitidos. Es importante considerar los materiales de soporte donde se plasman los eventos históricos seleccionados. En la distribución de las inscripciones más tempranas —particularmente en soportes de mayores dimensiones como objetos esculpidos— en Mesoamérica, se percibe que éstas aparecen con una escritura bien desarrollada en diferentes sitios del sureste aproximadamente en tiempos simultáneos, por lo que éstas no representan el surgimiento de la escritura misma sino la tradición de escribir el objetos escultóricos de gran tamaño que fungen como medios de propaganda política. Con base en la Estela 5 de Abaj Takalik y de otros textos tempranos, se identifica que la importancia de los gobernantes como centro del discurso en los medios de transmisión de formato masivo comenzó –por lo menos- desde el Preclásico Tardío. El presente trabajo fue presentado originalmente en la 6a Conferencia Europea de Mayistas que tuvo lugar en Hamburgo en 2001. En 2002 el texto final se entregó para publicar y en 2004 se cambiaron las transcripciones de acuerdo con las reglas de los deletreos sinarmónicos y disarmónicos propuestos por Lacadena y Wichmann (2004). Desgraciadamente, las actas de la conferencia nunca fueron publicadas. Aunque la traducción del artículo en ruso apareció en 2006, parece apropiado publicar su versión original que entre otras cosas incluye los dibujos no publicados de la Estela 5 de Abaj Takalik. Por supuesto, al pasar diez años algunas cosas son obsoletas. Por ejemplo, hoy no creo que el segundo signo en el nombre 'Serpiente Venado' en la vasija K2572 se lea **chu**, ni que el signo **'AJAW'** florido se lea **HUN**. Sin embargo, en las inscripciones mayas el silabograma **na** se usa como el complemento fonético final para el signo, así pués, el cambio de la lectura del signo no afecta a su relevancia en este artículo.

Palabras clave: tradición histórica, Abaj Takalik, Preclásico Tardío, tradición escrituraria, propaganda política

Emergence of Historical Tradition in Early Southeastern Mesoamerica: Text and Image on Abaj Takalik Stela 5, Guatemala

Abstract

The paper is dedicated to analysis and interpretation of the text and imagery on Stela 5 from Abaj Takalik, Pacific Coast of the present day Guatemala. The monument belongs to the scribal tradition different from the tradition found on the monuments of Classic Period in Maya Lowlands. Drawings of all three sculptured sides of Abaj Takalik Stela 5 have been published for the first time.

Owing to more known and more understandable parallels from Protoclassic and Early Classic Mayan art, it is possible to offer a consistent interpretation of the text and the image. The inscription with two long counts on the face of the stela refer to accessions to the throne of Abaj Takalik kings on the 28th of October 102 AD and on the 6th July 125 AD. On the left a predecessor, probably already deceased to the times of the ritual event, hands over to his successor one of the most important Mayan symbols of royal power, the so-called "celestial band". On the right the successor seems to take the celestial band from his predecessor's hands, while becoming a new king. On the sides of the stela two dignitaries with personal names and titles accompany the kings in the ritual. In its lower register on the front, the Stela shares an emblematic design with other monuments proceeding from Abaj Takalik. The design in question has been supposedly identified as a homonymic reference to the site.

During the analysis of the imagery found on Abaj Takalik Stela 5, various examples of the iconographic theme "king's accession to the throne" in the Classic Mayan art are discussed as possible parallels. It has been suggested that the text on Seibal Stela 9 explicitly refers to the ritual, in which a king takes a celestial band. The ritual is mentioned as 'u-k'am-k'uh "his god-taking (of the king)", and the celestial band itself is named K'an Chiit Naah Kan "The first snake is yellow Chiit". Probably, K'an Chiit Naah Kan is a designation for the effigy of the god, who is depicted emerging from the celestial band. Another possible description of the ritual may be seen on a finely painted codex-style vase (K2572). A caption runs "he k'awiil-takes on such-and-such day" implying that the term k'awiil not only refers to the well-known deity of Maya religion and scepters that depict the god K'awiil, but also used as a designation for wooden effigies of different kinds. The image on K2572 also includes a realistic representation of the celestial band, which indicates how such ritual objects might be fabricated. Probably, a trunk of tree was split in two parts, their inner side was trimmed, then effigies of gods, which commonly are seen appearing from the ends of celestial bands, were put in the middle, and the whole construction was fastened together with a band.

Surprisingly, two phonetic complements attested in the captions for the dignitaries suggest that the language of Abaj Takalik is close, if not identical, to the language of Maya hieroglyphic inscriptions of the Classic Period in Maya Lowlands. Similar examples of phonetic complements attested in the area, problematic as they are, might favor the same identification.

Abaj Takalik Stela 5 is a representative example of a new scribal tradition emerged in the Late Preclassic Mesoamerica. In the second half of the first millennium B.C., shortly after the development of the tradition to erect monuments, which the elite used to legitimize their authority and power to rule, monumental inscriptions suddenly appeared throughout all of Mesoamerica. It suggests that what we see in archaeological finds are not numerous inventions of writing, but a development of a tradition to write on, so to speak, "political"

sculpture. The first inscriptions don't mention period-ending dates and don't refer to any mythological events that would have been said to have taken place in the remote past. Sometimes, inscriptions contain distance numbers, but only those which count forward. For example, La Mojarra Stela 1 mentions 12 distance numbers which cover an interval of time of more than 28 years and vary from 1 day to 12 years. Thus, the purpose of this famous lengthy inscription is to meticulously recount a glorious Epi-Olmec king's biography. It is even possible to compare La Mojarra Stela 1 with the later king lists such as those found on Early Classic Lintels from Yaxchilan and polychrome codex-style vases, and to suggest that it represents a fragment of a royal chronicle.

Keywords: historical tradition, Abaj Takalik, Late Preclassic, scribal tradition, political propaganda

El objetivo del presente estudio es examinar el proceso del surgimiento y formación de la tradición histórica en el sureste de la Mesoamérica preclásica. En este trabajo con el término la 'tradición histórica' sobreentiendo un *modus operandi*, cuando un individuo o un grupo de individuos, percibiendo una sucesión de eventos, elige de ellos los que se consideran como importantes, los registra, interpreta, transforma en cierto modo y transmite a un grupo social —por lo común, a un grupo social determinado— para controlar la conducta de los miembros de dicho grupo. Es necesario que en la sociedad examinada el fenómeno tenga el carácter de estatus. Hay que especificar que la cuestión de qué eventos se consideran como importantes, es decir, el concepto de historia en el sureste de la Mesoamérica preclásica, no es objeto del presente estudio.

El objetivo determina los materiales del estudio. Las inscripciones más tempranas de la región son indispensables. En primer lugar tenemos que analizar el contexto de su surgimiento, considerar los testimonios indirectos que nos indican el tipo de información que ellas transmiten, también tenemos que definir las peculiaridades de su género y su función social. Por desgracia, el contenido de las primeras inscripciones mesoamericanas sobre los monumentos esculpidos en la mayoría de los casos permanece oscuro, y, por esta razón, es necesario usar testimonios indirectos. No obstante, creo que actualmente ya podemos comprender a que se refiere, por lo menos, una inscripción arcaica sobre un monumento esculpido — la Estela 5 de Abaj Takalik. Por supuesto, para esto tenemos que recurrir a la ayuda del análisis estructural y el iconográfico. La interpretación de una inscripción arcaica nos permite ver de un modo evidente, su contenido es histórico o no.

El surgimiento de la tradición histórica en el sureste de Mesoamérica

Examinando las inscripciones más tempranas en Mesoamérica, podemos ver que al inicio de nuestra era se usan sistemas de escritura en toda la Mesoamérica (fig. 1). Así, el Monumento 1 de El Portón se fecha en la segunda mitad del primer milenio a.C. (Sharer y Sedat 1987, 360 pl.18.1-3). Las inscripciones procedentes de Chiapa de Corzo (36 a.C.), Tres Zapotes (32 a.C.), El Baúl (37 d.C.?), La Mojarra (171 d.C.), Alvarado, Chalchuapa, El Mirador, San Bartolo y Loltún pertenecen al Preclásico Tardío (Prem 1973; Justeson *et al*. 1985, 38-52; Hansen 1991; Saturno *et al*. 2005). Las inscripciones de Abaj Takalik y Kaminaljuyú se fechan desde la segunda mitad del primer milenio a.C. hasta el Clásico Temprano. La inscripción sobre el Monumento 11 de Abaj Takalik no puede ser una serie inicial como lo suponen Graham y Porter (1989), debido a la falta del glifo introductor de la serie inicial. Más aún, si se interpreta como tal, altera el orden de lectura de la inscripción —la fecha según el calendario sagrado está antes de la cuenta larga. No obstante, las evidencias estilísticas dan prueba del fechamiento muy temprano para el Monumento 11, el Altar 12 (fase I) y la Estela 50 (Graham y Benson 1990, 82). Dos inscripciones de Izapa, la Estela 27 y el Monumento Misceláneo 60, representan solamente nombres calendáricos y, por esta razón, no pueden considerarse prueba convincente de que una escritura logo-silábica fue utilizada en este sitio.

Las inscripciones de La Mojarra, Tres Zapotes y Chiapa de Corzo —llamadas inscripciones epi-olmecas— forman un grupo aparte, usando su propio idioma e inventario de signos (Justeson y Kaufman 1992, 1993). La inscripción de El Portón y las inscripciones sobre el Monumento 11 y el Altar 12 de Abaj Takalik, según su inventario de signos, tienen poco que ver con las otras de Mesoamérica. Por otro lado, los signos sobre el Monumento 11 y el Altar 12 de Abaj Takalik son parecidos en su forma a los que se muestran sobre el hueso grabado de Kichpanhá (Gibson *et al*. 1986,10, fig. 5) y la orejera de Kendal, Belice (Schele y Miller 1986, 79, pl. 10). Es posible que estas inscripciones representen a un grupo independiente.

Las primeras inscripciones zapotecas proceden de San José Mogote y Monte Albán y se fechan para el Preclásico (Marcus 1976, 44-47, 49). Junto con la inscripción de Huamelulpan, Mixteca Alta, ellas presentan una tradición de escritura independiente de otras escrituras mesoamericanas según el inventario de los signos, así como según los principios de su organización.

Como podemos ver, las inscripciones en Mesoamérica aparecen por separado en diferentes sitios y ya representan ejemplos de escritura bien desarrollada, lo que supone que el surgimiento de las inscripciones no refleja la aparición de la escritura misma, sino más bien el surgimiento de la tradición de escribir sobre los monumentos esculpidos, usándolos como medio de propaganda política. En este período ya existía una tradición de erigir monumentos esculpidos, incluso estelas, que representan a los

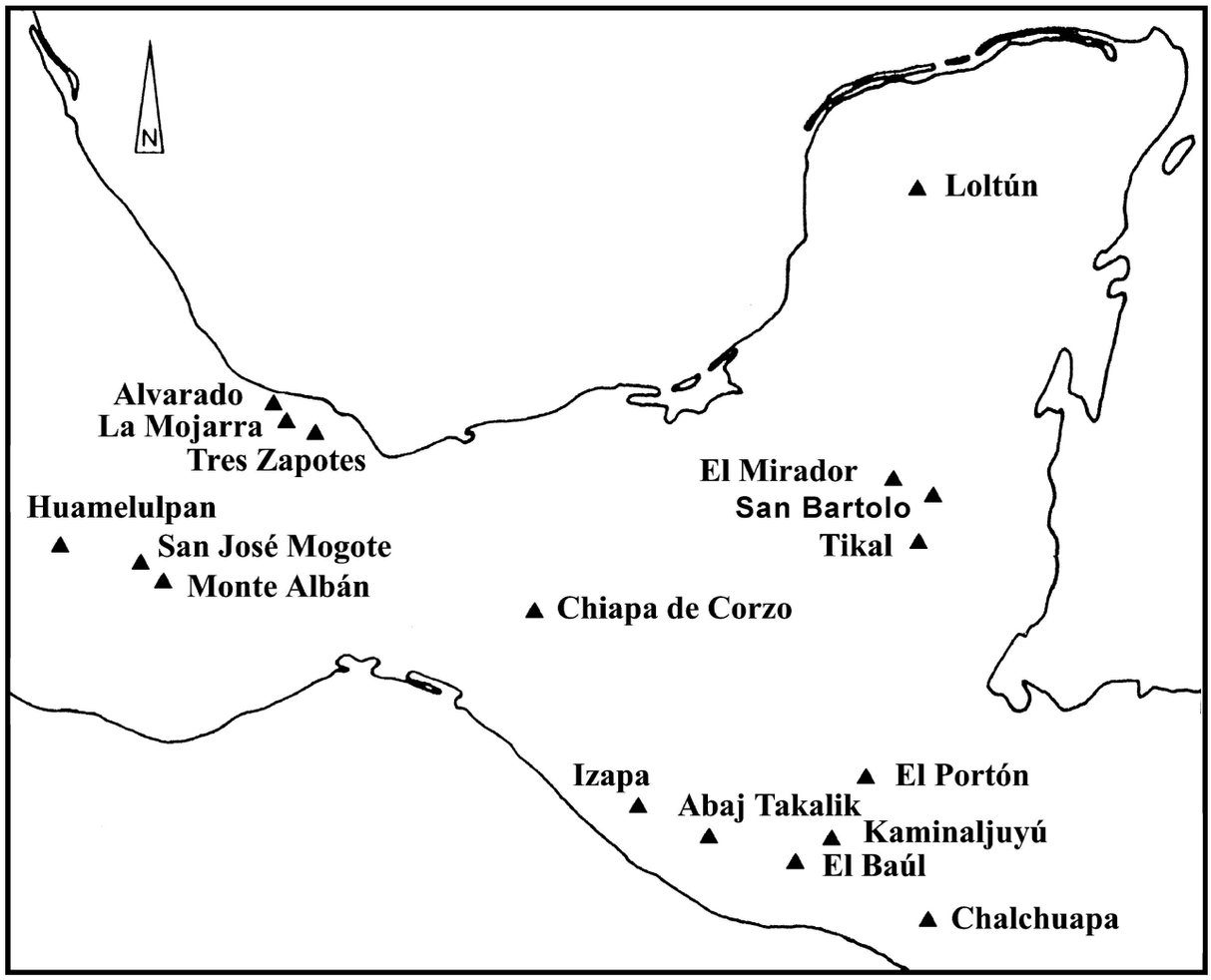


Figura 1. Distribución de las inscripciones sobre los monumentos esculpidos en Mesoamérica Temprana.

gobernantes y cuentan sus hazañas. Más aún, los materiales para escribir, que usaban en Mesoamérica —papel y piel—, son muy frágiles. De tal modo, los primeros ejemplares de escritura, inscripciones que podrían hablarnos de las etapas más tempranas del desarrollo de la escritura en Mesoamérica, han desaparecido.

Las inscripciones tempranas son muy escasas y en la mayoría de los casos tienen un estado de conservación muy malo. Sin embargo, los testimonios indirectos suponen que son históricos por su contenido. Todas ellas llevan las fechas sin cuenta larga, por esa razón, no pueden ser vinculadas con los rituales calendáricos y terminaciones de período. Los primeros ejemplos de fechas en cuenta larga se presentan en las Estelas 18 y 19 de Uaxactún (8.16.0.0.0 — 357 d.C.). Por lo visto, la tradición de erigir los monumentos de 'jubileos' apareció en las tierras bajas mayas durante el Clásico Temprano (Davletshin 2002b). Tampoco las inscripciones tempranas mencionan los eventos mitológicos, que tenían lugar en los tiempos remotos.

El otro tipo de testimonios indirectos se presenta por los números de distancia que aparecen en tres inscripciones —sobre la Estela 1 de La Mojarra, la Estela 10 de Kaminaljuyú y el Monumento de Chalchuapa. Las fechas en la Estela 1 de La Mojarra —dos cuentas largas y doce números de distancia— cubren el lapso de tiempo desde el 143 d.C. hasta el 171 d.C. (Davletshin 2002a), véase la tabla. Las fechas se calcularon por medio de la constante de correlación 584285 diferente de la generalmente aceptada 584265 (Justeson y Kaufman 1992, 22-23; Davletshin 2002a). Se sabe, que habitualmente la reforma del sistema cronológico resulta al alterar la fecha según el calendario solar, al mismo tiempo, la fecha según el calendario sagrado no cambia (compárense los meses y las semanas en la reforma del papa Gregorio XIII). De tal modo, el calendario sagrado mesoamericano de 260 días y la cuenta larga que se basa en el calendario de 260 días probablemente no cambiaron, y se necesita recalcular solamente las fechas según el calendario solar de 365 días.

Los cálculos también son diferentes de los ofrecidos por Kaufman y Justeson (2001, 68). Ellos presumen que V1-3 no es un número de distancia, sino que se refiere a la edad de un gobernante. Dicha suposición no está bien argumentada.

Tabla: Fechas en la Estela 1 de La Mojarra

8.05.03.03.05	**13 Chikchan 3 Pax**	A1-9	el 21 mayo de 143 d.C.
+.01		G1-3	
8.05.03.03.06			el 22 mayo de 143 d.C.
+.01		G5-6	
8.05.03.03.07			el 23 mayo de 143 d.C.
+.13.00.00		H3-I3	
8.05.16.03.07			el 15 marzo de 156 d.C.
+.06.00		J2-J5	
8.05.16.09.07	**[5] Manik' 15 Kumk'u**	M8-16	el 13 julio de 156 d.C.
+.04.00		N1-2	
8.05.16.13.07			el 1 octubre de 156 d.C.
+.01.00.00		N7-8	
8.05.17.13.07			el 26 septiembre de 157 d.C.
+.13		N38-O3	
8.05.17.14.00			el 9 octubre de 157 d.C.
+.09		R9-13	
8.05.17.14.09			el 18 octubre de 157 d.C.
+.01.00.00		R26	
8.05.18.14.09			el 13 octubre de 158 d.C.
+.01.00.00		T7-8	
8.05.19.14.09			el 8 octubre de 159 d.C.
+.13		T17-20	
8.05.19.15.02			el 21 octubre de 159 d.C.
+12.00.00		V1-4	
8.06.11.15.02			el 19 agosto de 171 d.C.

Hay que señalar, que la diferencia del estado de conservación entre la cara de la Estela de La Mojarra y la columna V puesta al lado de la estela se debe a las peculiaridades de la estructura de la piedra, y, por lo visto, las inscripciones en la cara y en el lado forman un texto unido (John S. Justeson comunicación personal, 2001). Los números de distancia en la estela fluctúan entre un día y doce años, de esta manera la inscripción relata consecuentemente los acontecimientos de la vida de un gobernante epi-olmeca. Los números de distancia en los textos tempranos no se cuentan para atrás, sino solamente para adelante (Davletshin 2002b). Aunque los datos son insuficientes, esto no parece ser una coincidencia y, por lo visto, indica que los textos tempranos sobre monumentos esculpidos imitaban las crónicas que registraban la historia de una dinastía de gobernantes. Los mejores ejemplos de los textos de tal género en el Clásico son las listas de gobernantes sobre las vasijas procedentes del reino Kanu'l, en el así llamado 'estilo códice' (Martin 1997, 857-862) o los de los dinteles del Clásico Temprano procedentes de Yaxchilán (Mathews 1997, 72-103).

De tal modo, las primeras inscripciones de Mesoamérica han de ser históricas por su contenido, pero ¿en qué se contiene su historicidad? ¿De qué tratan? Una inscripción, que se fecha en el segundo siglo d.C., tiene un estado de conservación bastante bueno como para entender de qué nos habla.

La Estela 5 de Abaj Takalik

La Estela 5 lleva la inscripción menos deteriorada entre las descubiertas en Abaj Takalik (fig. 2), lo que se relaciona con el hecho de que es una de las más tardías en el sitio. Hay que notar que los lados de la estela y su parte frontal son muy diferentes según su estado de conservación —por esta razón, estilísticamente, parecen haber sido labrados en períodos diferentes. Sin embargo, la mejor conservación de los lados, por lo visto, se debe al efecto protector de la ceniza volcánica (John A. Graham comunicación personal, 2001). La erupción de Santa María tuvo lugar en 1902. Por consiguiente, los lados y la cara de la estela han de representar una escena iconográfica común.

La cara de la estela lleva dos fechas de cuenta larga escritas con 'barras' y 'puntos'. La primera fecha, a la derecha, 8.3.2.[0].10 – 5 [Ok] corresponde al '28 de octubre de 102 d.C.', y la segunda fecha, a la izquierda, 8.4.5.[0].17 – 11 [Kaban] al '6 de julio de 125 d.C.' (se usó la constante de correlación 584285). Estos cálculos son diferentes de los encontrados en la literatura: 8.3.2.10.5 'el 11 de mayo de 103 d.C.' y 8.4.5.17.11 'el 5 de junio de 126 d.C.' (Graham *et al*. 1978, 93; Justeson *et al*. 1985, 40) y se basan en la suposición de que los últimos numerales de las fechas corresponden a los días del calendario sagrado, mientras que uno de los coeficientes de cada cuenta larga se omite. Los días del calendario sagrado sin números no tienen sentido. Más aún, el signo cero aparece en las inscripciones de Mesoamérica solamente en el cuarto siglo

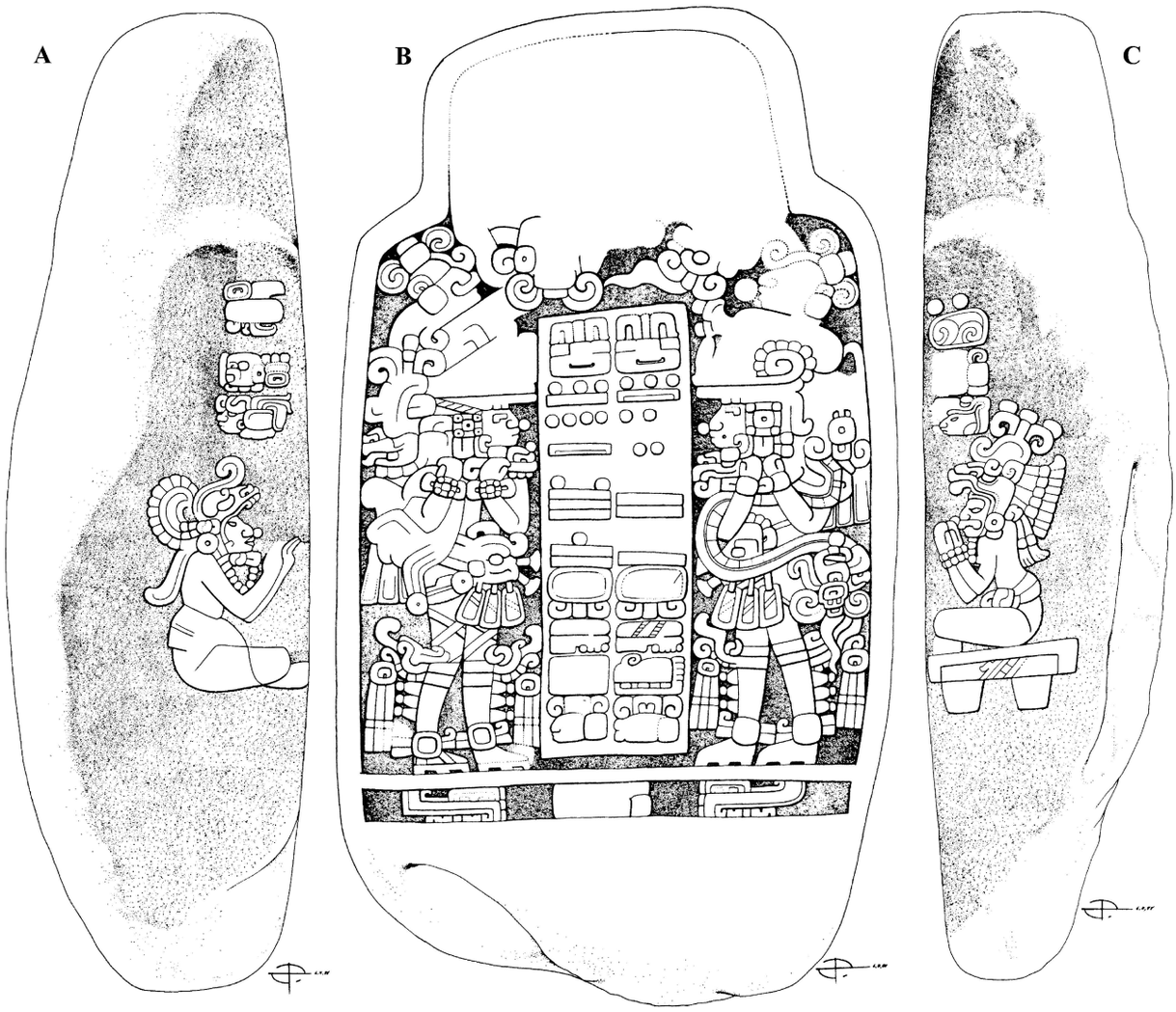


Figura 2. Estela 5 de Abaj Takalik (dibujo no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham). (a) El lado derecho. (b) La cara. (c) El lado izquierdo.

d.C. (Davletshin 2002b), lo que está de acuerdo con el hecho que los sumerios —primeros inventores del sistema posicional para anotar los numerales— no usaban el cero hasta mucho tiempo después de la invención del mismo sistema, y después de la invención del signo cero no lo usaban consecuentemente (Pettersson 1996, 798-799, 803, 804). Es probable que en Abaj Takalik del segundo siglo d.C. no había signo para el cero o aún el concepto del cero (Davletshin 2002b).

La imagen

La Estela 5 es una lápida con forma de pera enmarcada por una moldura bien definida. Las partes superior e inferior están sumamente obliteradas, sin embargo, las escenas representadas se reconstruyen gracias a los monumentos paralelos – estelas 2, 3 y 12. Dos protagonistas están parados uno frente al otro en la llamada 'banda terrenal' que descansa sobre dos cabezas de la 'bestia con nariz cuadrada'. La banda terrenal, compuesta de las cabezas con nariz cuadrada y un diseño geométrico —probablemente, una flor— también aparece sobre las estelas 3 y 12 de Abaj Takalik y puede ser un emblema toponímico que se refiere al mismo sitio (fig. 3, a-c). Stuart y Houston (1994, 57-68) fueron los primeros en mostrar que los glifos toponímicos se usan como bases en las estelas mayas del Clásico Temprano, así como en las de Izapa (fig. 3, ch-d). Semejante motivo abunda en las estelas de Monte Albán y los códices mixtecas del Posclásico. Entre los monumentos de Abaj Takalik solamente el Altar 12 y la Estela 4 demuestran otro diseño en la parte inferior, pero la última se dedica al tema diferente y el primero se fecha mucho más temprano (Graham y Benson 1990, 82) que los monumentos arriba mencionados.

En la parte superior de la estela se representa el motivo del 'cielo dividido' de que sale un ser sobrenatural entre las volutas de nubes, llevando en las manos una versión

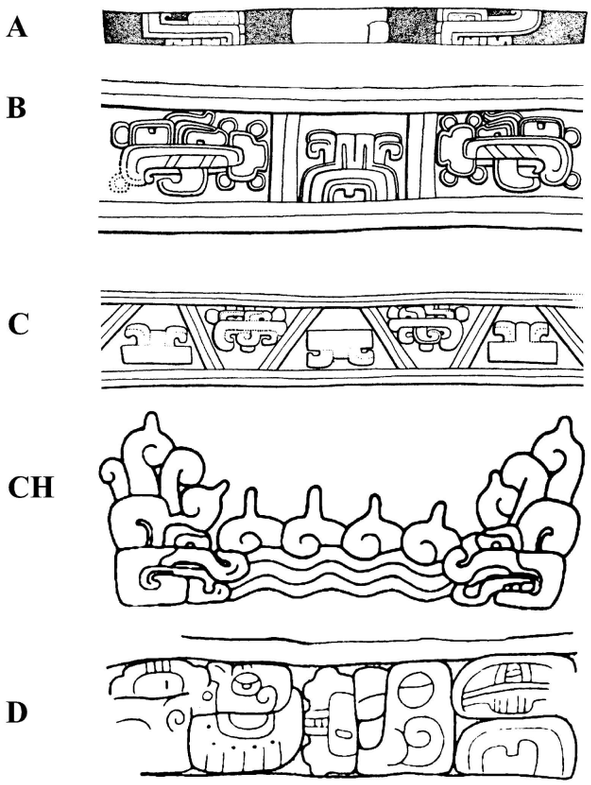


Figura 3. Banda terrenal como emblema toponímico. (a) Abaj Takalik, Estela 5. (b) Abaj Takalik, Estela 3 (de un dibujo no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham). (c) Abaj Takalik, Estela 12 (de un dibujo no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham). (ch) Izapa, Estela 23 (según Stuart, Houston 1994: fig. 79, c). (d) **YAX-...-[HA']-'a YAX-'a CHAN-CH'EN** *Ya'x-...-ha' Ya'xa' chaa'n ch'ee'n 'Ya'x-...-ha'*, el país de *Ya'xa"*. Yaxhá, Estela 3 (según Stuart, Houston 1994: fig. 70).

temprana de la banda celestial —símbolo del poder (fig. 4). Los numerosos datos del Clásico Temprano dan prueba de que los personajes semejantes representan antepasados reales, progenitores de dinastía, que santificados después de la muerte observan a los rituales reproducidos abajo y los autorizan (McAnany 1998, 281-284).

Dos personajes principales que están parados uno frente al otro pertenecen al mismo rango alto según su vestido ricamente ataviado —lujosos tocados, cinturones ceremoniales con 'cabezas colgantes', listones cruzados en las piernas y sandalias con amarres en los tobillos. El motivo de oposición en la iconografía mesoamericana —y esto es un fenómeno universal— se emplea para mostrar la relación de rango entre los personajes representados. Dicho motivo es característico para las escenas de la entrega del mando del gobernante a su sucesor y aparece en las piezas del arte mayas y en las de la Costa del Pacífico desde el Preclásico Tardío hasta el Posclásico (Houston 1998, 341-343; Porter 1994, 17-18). El personaje a la derecha suele estar en la posición más alta —en las escenas de ascenso él entrega el mando al sucesor a la izquierda— con excepción de las escenas que representan el otro mundo donde todo puede ser inverso (Houston 1998, 341). Por ejemplo, en el Altar L de Copán están representados dos individuos con turbantes que llevan en las manos los abanicos y están sentados uno frente al otro con las piernas cruzadas encima de sus nombres jeroglíficos. Entre ellos se ubica una columna de los glifos: **3 DÍA KAN? 3 'IK'-[K'AT]-ta CHUM-wa-ni**, *Juux Kan? Juux 'Ik'at chumwaan (ti 'ajawlel)*, '(el día) 3 Chikchan, el 3 (día del mes) Wo, se asentó (en el reinado)'. En la inscripción se trata del ascenso al trono del decimoséptimo rey de Copán *'U-Kit To'k'* que está sentado sobre su nombre **'u-ki-ti to-TOK'** a la izquierda. Su predecesor *Ya'x Pasaj Chan Yop(?)'aat*

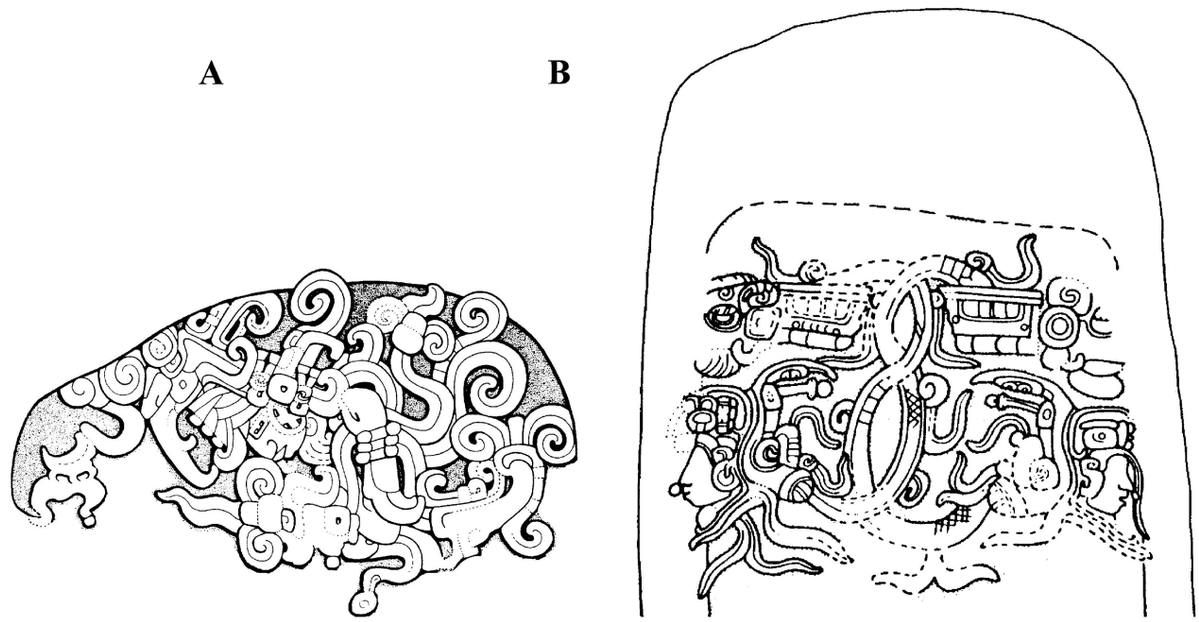


Figura 4. Motivo del cielo dividido de que sale el antecesor dinástico. (a) Abaj Takalik, Estela 2 (de un dibujo de James B. Porter en Graham, Benson 1990: fig. 5). (b) Caracol, Estela 6 (según Beetz, Satterthwaite 1981: fig. 8).

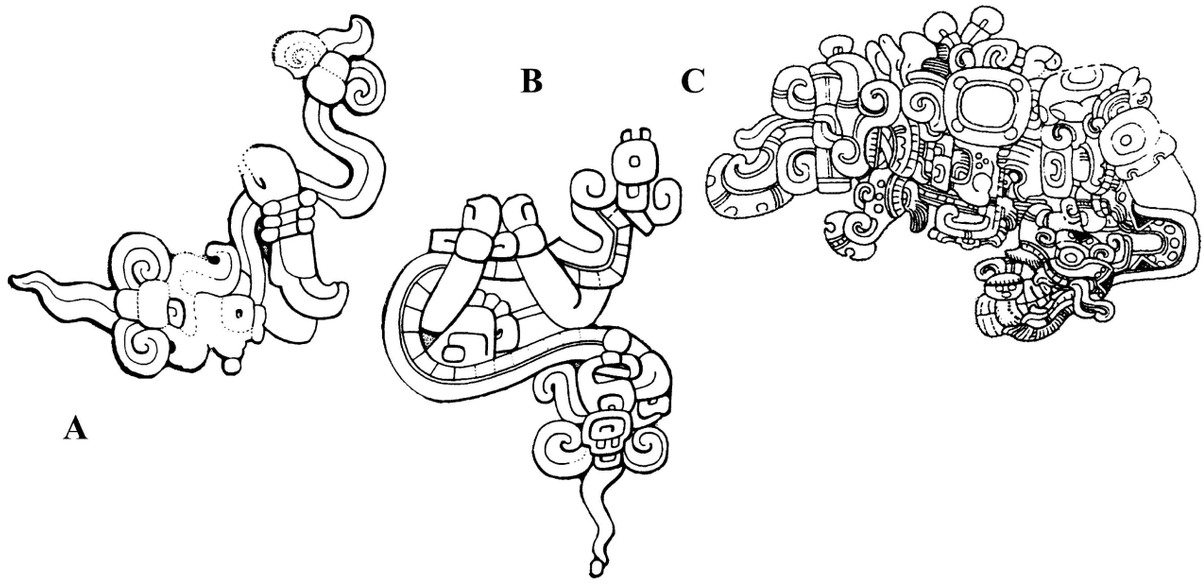


Figura 5. Bandas celestiales. (a) Abaj Takalik, Estela 2. (b) Abaj Takalik, Estela 5. (c) Tikal, Estela 31 (según Jones, Satterthwaite 1982: fig. 51).

está sobre su nombre **YAX-PASAJ CHAN-na YOP?-'AT-ti** a la derecha (Schele 1989, 67, 110).

Entre los símbolos del poder en la Estela 5 llama la atención la banda celestial que llevan el gobernante de la derecha y su antecesor de arriba. La banda celestial de Abaj Takalik es flexible, figura como una representación naturalística de la serpiente bicéfala, cuyas cabezas se coronan con las llamas de fuego (Graham 1977). Esta forma evoca los ejemplares más tempranos del área maya (fig. 5). Las llamas de fuego permiten identificar las cabezas como las representaciones originarias del dios *K'awiil*. El mismo *K'awiil* figura como cabeza(s) de la serpiente que representan las bandas celestiales mayas.

El dios *K'awiil* y la banda celestial están estrechamente vinculados, porque la serpiente de la banda celestial es nagual de *K'awiil* (Houston y Stuart 1989; Freidel *et al*. 1993, 196). Por ejemplo, en la vasija K2572 está representado un joven que porta entre las manos una banda celestial (fig. 6). La representación de la banda celestial es muy detallada y naturalista. Basándonos en ésta, podemos imaginarnos como los mayas manufacturaron estos objetos rituales —por lo visto, al cortar un tronco de madera en dos partes, las tallaban por dentro y ligaban con la banda de forma que pudieran colocar las efigies de dioses en el vacío. La banda en K2572 se termina con la cabeza de serpiente de la que sale un anciano con las orejas y cuernos de venado. Acerca de los personajes representados hay leyendas.

'u-chu?-ku? no-chi KAN-nu 'u-WAY-ya K'AWIL-la
'uchuk/'uchukul?-no[j]-chi[hj]-kan-nu-la
'u-way k'awiil
' *'Uchuk? Noj Chihj Kanu'l* es nagual de *K'awiil*'

7-DÍA Kan? 18-Sak-SIHOM-ma CH'AM-[K'AWIL]-wa
huk kan? waxaklaju'n saksiho'm ch'amaw-k'awiil
'(el día) 7 *Chikchan*, el 18 (día del mes) *Sak*, fue recibido *K'awiil*'

Figura 6. K2572 (cortesía de Justin Kerr).

El nombre *'Uchuk? Noj Chihj Kanu'l* puede traducirse como 'Serpiente es Poderoso Anciano Venado' (véase yucateco *<(ah) uchukil>* 'poderoso, que tiene poder o facultad' [Barrera Vásquez 1995, 897]). A mi modo de ver, *noj* aquí no se traduce como 'grande', sino como 'anciano', porque en las lenguas mayas tales adjetivos como 'primero', 'grande', 'blanco', etc. han de estar en el primer lugar (Marc Zender comunicación personal, 2001). Más aún, tal traducción concuerda con la imagen del personaje (véase proto-cholano **noj* 'grande', **no=xib'*(<**noj xib'*) 'viejo' (Kaufman y Norman 1984, 127). El complemento fonético **–nu** en vez de **–na** para **KAN** 'serpiente' puede indicar al deletreo incompleto de sufijo de animales **–Cu-la** –u'l, véase **'a-ku-la** *'ahku'l* 'tortuga' (Søren Wichmann comunicación personal, 2002).

El ritual que se llama *ch'amaw-k'awiil* 'recibo del (cetro) *k'awiil*' equivale al ascenso de gobernante (Martin 1997, 855). Los datos iconográficos revelan que el ritual del 'recibo de la banda celestial' tiene el mismo sentido. Así, en la Estela 9 de Seibal, dedicada a la fecha 10.1.0.0.0 – el vigésimo aniversario de la llegada y, por lo visto, entronización de *Wat'ul K'atel* mencionado como *'Aj-B'olo'n-'Ab'tal 'Aj-Ju'n-K'iin-K'ahk'*, se representa el recibo de la banda celestial (la llegada de *Wat'ul K'atel* se describe en la Estela 11 de Seibal, véase más en el trabajo de Guenter (1999, 133-138)) (fig. 7).

[5]-DÍA'AJAW 3-[K'AN]-'a-si 'ILA-'u-b'a-hi ti-K'AN-na CHIT? NAH-K'AN-na 'u-CH'AM-K'UH 'a-9-(H) AB'-ta 'a-1-K'IN-ni K'AK' K'UH-HUL …-'AJAW ye-ta 4-8-'e-[k'e] K'UH-HUL LAKAM-TUN-'AJAW

ho' 'ajaw juux k'anasi 'ila 'u-b'aah ti k'an-chiit-naah-kan 'u-ch'am-k'uh 'aj-b'olo'n-'ab'tal? 'aj-ju'n-k'iin-k'ahk' k'uhul … 'ajaw y-ehta(j)? kan-waxak-'ek' k'uhul lakamtuun 'ajaw (En yucateco 'èek' 'estrella' supone el uso de una vocal larga (Søren Wichmann comunicación personal, 2002). Por lo visto, en los tiempos en los que se realizó la inscripción la longitud vocálica ya se había perdido).

'(el día) 5 *'Ajaw*, el 3 (día del mes) *K'ayab'*, se ve/esto es su imagen con *K'an Chiit Naah Kan*, esto es el recibo de *k'uh* de *'Aj-B'olo'n-'Ab'tal 'Aj-Ju'n-K'iin-K'ahk'*, el rey divino de Seibal, a él le acompaña *Kan Waxak 'Ek'*, el rey divino de *Lakamtuun*'

La traducción de *'ila 'u-b'aah* como 'esto es su imagen' se basa en proto-cholano **ila(-i)* 'este/esta' (Kaufman y Norman 1984, 139) entre tanto que la traducción 'se ve su imagen' en la suposición que **'ILA** se refiere a la forma más usual **'ILA-ji**,**'ILA-ja** 'se ve'. El concepto de *k'uh* en las inscripciones mayas permanece oscuro, por esta razón prefiero dejar la palabra sin traducir —en este texto las variantes posibles son 'dios, ser sobrenatural, fuerza sobrenatural, cosa santa'. *K'an Chiit Naah Kan* puede traducirse 'Primera Serpiente es *Chiit* Amarillo' (El signo **CHIT** fue descifrado por Stuart (Stuart *et al*. 1999, II-56), pero su significado permanece desconocido). El cuerpo

Figura 7. Seibal, Estela 9 (dibujo de Peter L. Mathews en Schele, Mathews 1998: fig. 5.14).

de la serpiente, que porta el gobernante, está ornamentado con el signo **K'AN** 'amarillo', y su mandíbula inferior tiene mucha semejanza con el signo **CHIT** que también se menciona en el nombre. Por un lado, *K'an Chiit Naah Kan* refiere al *k'uh*, la personificación del cual es la banda celestial, y, por otro, a la misma banda celestial como el objeto de ritual. Basándose en el análisis iconográfico, Guenter (1999, 137) supone que en la estela se representa *Kan Waxak 'Ek'*. Sin embargo el texto arguye lo contrario.

La manifestación del mismo dios se menciona como el nagual de K'awiil en el Dintel 15 de Yaxchilán:

4-DÍA[KAWAK?] 12 CHAK-K'AT TZAK-ja YAX-CHIT NAH-KAN 'u-WAY-ya K'AWIL-la

kan kawak? ka'laju'n chak'at tzahkaj ya'x chiit naah kan 'u-way k'awiil

'(el día) 4 *Kawak*?, el 12 (día del mes) *Sip*, fue conjurado *Ya'x Chiit Naah Kan*, el nagual de *K'awiil*' (A1-G1)

El nombre *Naah Kan* recuerda a los dioses tzotziles de la época colonial *<Ghunaalchon>* 'Primera Serpiente' y

<*Ghoxlaghunaalchon*> 'Decimotercera Serpiente' que se describen como '[l]os hombres que andan en las nubes, el que vocea de día es mancebo y llamase *ghunaalchon*, y el que de noche es viejo y llamase *ghoxlaghunaalchon*' (Calnek 1988, 46). Estos tienen semejanza con cuatro *Chikchan*–es de los ch'orti'es, que están en cuatro puntos cardinales del mundo, hacen llover y son asociados con trueno de la misma manera como *Ghunaalchon* y *Ghoxlaghunaalchon* (Wisdom 1950, 443, 444, 493). *Chikchan* puede traducirse literalmente como 'serpiente-venado/serpiente de venado' (Campbell 1984, 7), véase también ch'orti' *chikchan*, *noh chan* 'boa snake' (Wisdom 1950, 543, 694, 721). Es notable que el quinto día del calendario sagrado es conocido por su nombre yucateco <*Chikchan*>, y los choles de Yajalon le llamaban <*Nachan*> <**naah kan*? 'Primera Serpiente'? (Campbell 1988, 375, 380). El supuesto de que *Naah Kan* de las inscripciones clásicas se vincula con *Ghunaalchon* de los tzotziles y con el *Chikchan* de los ch'orti'es, podría explicar, por un lado, la asociación de *Naah Kan* con el trueno y la lluvia y, por el otro, la simbología relacionada con los puntos cardinales que se refleja en tales epítetos de *Naah Kan* como *Ya'x Chiit* '*Chiit* Verde', *K'an Chiit* '*Chiit* Amarillo' y, puede ser, *Chak Chiit* 'Chiit Rojo' (Códice Dresde, 46). Lo que es más importante: esta suposición permitiría explicar la distribución geográfica de los nombres de los naguales de *K'awiil* —es decir, los del dios de la banda celestial— *Naah Kan*, *Chihj Kan*, *Sak Baak Naah Chapaa'ht* (Palenque, Templo 14, Tablero).

Sin embargo, los nombres *Naah Kan* y *Chihj Kan*, por lo visto no se refieren a la misma banda celestial, sino solamente a las efigies que se encajan en ellas y a los dioses que éstas representan. Así, el anteriormente mencionado *Ya'x Chiit Naah Kan* en el Dintel 15 se representa como 'serpiente de visión', y el personaje *Chihj Kan* con el mismo nombre aparece en las vasijas K0531 y K7794 sin banda celestial. Al mismo tiempo en la vasija K2572 el recibo de la banda celestial se escribe como *ch'amaw-k'awiil* 'esto es el recibo de *k'awiil'*. Supongo que en las inscripciones *k'awiil* se usa como, primero, el nombre de dios *K'awiil*, segundo, el término especial para los cetros que le representan y, tercero, el término para la banda celestial —la construcción de madera y las efigies que insertan en ella juntas. Tal suposición permitiría explicar porque las bandas celestiales frecuentemente representadas, así como las escenas de su recibo, no se observan en los textos. Es notable que a veces las representaciones de las bandas celestiales se mencionan como *k'awiil*-es en los textos: **TZAK-K'AWIL-la** *tzak-k'awiil* 'esto es el agarramiento/conjuro de *k'awiil'* (Dintel 39 de Yaxchilán), **'u-TZAK-K'AWIL** *'u-tzak-k'awiil* 'esto es el agarramiento/conjuro de *k'awiil* de' (Dintel 40 de Yaxchilán).

Volviendo a la Estela 5, vemos que el sucesor —individuo a la izquierda— tiene las manos apretadas contra el pecho, preparándose para recibir la banda celestial de su predecesor (Orrego Corzo y Schieber de Lavarreda [2001] escriben que el personaje de la izquierda probablemente porta entre las manos un jaguar).

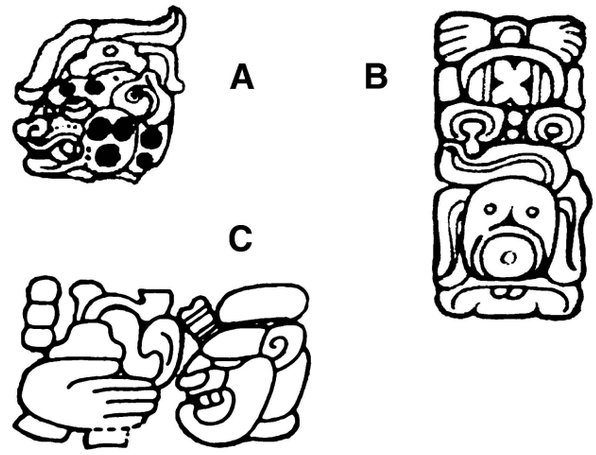


Figura 8. 'Hojas' como **HUN**. (a) **HUN-B'ALAM**. Tikal, Estela 31, C5. (b) **K'INICH-ya-['AJAW]?-HUN-na**. Copán, Estela I (según Schele 1989:91). (c) **JUX-K'AL-la-ja-[HUN] ta-'u-B'AH** *juux k'ahlaj huu'n ta 'u-b'aah* 'tres veces se siñó la banda a su frente'. Tikal, Estela 4 (según Jones, Satterthwaite 1982: fig. 5).

En cada uno de sus lados la estela muestra un hombrecillo sentado. Los hombrecillos semejantes actúan en las escenas rituales de otros monumentos, entre las cuales hay escenas de ascenso —como en la Estela 34 de El Perú, el Tablero de Palenque en Dumbarton Oaks Museum, la Estela 18 de Izapa y otras. Ellos participan como personajes de menor rango, acompañando al gobernante durante el ritual. Las manos juntas de forma reverente y el vestido más pobre hacen referencia a su menor rango con respecto a los personajes principales. Las leyendas encima de ellos, por lo visto, son nombres personales y títulos. La del lado derecho consiste de los glifos **'AJAW-wa K'UH-…-tz'a? TI'?-HUN-na** (fig. 2, a). Según lo comunicado por John A. Graham (2000), John S. Justeson fue el primero en identificar **'AJAW-wa** en la inscripción. El signo en el último bloque tiene mucho que ver con uno de los signos **HUN** en las inscripciones mayas del Clásico Temprano (fig. 8). El complemento **-na** apoya esta identificación. Los dos primeros glifos pueden ser un nombre personal y el último – un título cortesano maya *ti'-hu'n* 'él que está cerca de (la banda de) papel (del gobernante)' (literalmente 'margen del papel'). Es interesante señalar que en la región del Usumasinta, donde los gobernantes ciñen 'la banda blanca en su frente', se usa el variante del título *ti'-sak-hu'n* 'él que está cerca de (la banda de) papel blanco' (Houston y Stuart 2001, 68-69). El título es muy antiguo como lo supone el hecho de que en las series iniciales los 'señores de la noche' se figuran como *ti'-hu'n*-es de los días (Dmitri Beliaev comunicación personal, 2001).

La leyenda sobre el personaje del lado izquierdo empieza con el nombre calendárico **2 DÍA…?** (fig. 2, c). Hay que destacar que aunque en las inscripciones mayas de las Tierras Bajas los nombres calendáricos son muy raros y en mayoría de los casos se vinculan con 'extranjeros', en

Abaj Takalik, Kaminaljuyú y Izapa hay muchos ejemplos —Estela 12 de Abaj Takalik, Estelas 8, 10 y 25 de Kaminaljuyú, etc. Más adelante, por lo visto, se encuentra el nombre personal. El último glifo representa una cabeza humana que lleva una máscara, ésta tiene mucha semejanza con el tocado en forma de animal, que porta el personaje debajo, y también con el glifo maya **CHAPAT** *chapaa'ht* 'ciempiés'.

Todo lo mencionado sobre la Estela 5 evoca las abundantes estelas mayas del Clásico Temprano. Por ejemplo, en la parte frontal de la Estela 31 está representada la inauguración de *Sihyaj Chaa'n K'awiil* II que pone una suntuosa corona sobre su cabeza. Desde arriba, *Nu'n Ya'x 'Ayiin* I, el padre de *Sihyaj Chaa'n K'awiil* II, observa la escena desde el cielo. El mismo *Nu'n Ya'x 'Ayiin* I figura en los costados de la estela acompañado por sus numerosos títulos, donde él parece está mirando el ascenso de su hijo reproducido en la cara de la estela (Stuart 1999, 468, 487).

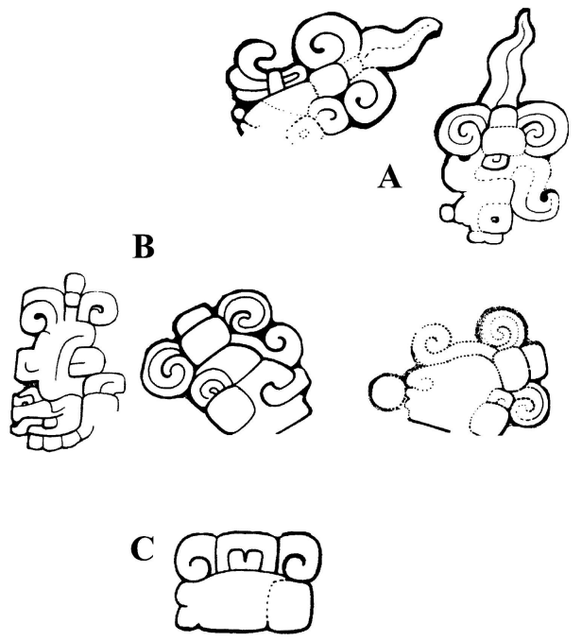


Figura 9. Tocados de Abaj Takalik. (a) Abaj Takalik, Estela 2. (b) Abaj Takalik, Estela 5. (c) Signo título de Abaj Takalik, Estela 5.

El texto

El análisis iconográfico muestra que la Estela 5 de Abaj Takalik representa un ascenso a que indican el motivo de oposición, el divino antepasado que mira desde arriba, los individuos de menor rango que acompañan al gobernante y, lo más importante, el ritual de la 'recepción de la banda celestial'. La inscripción que forma la parte central de la composición argumenta a favor de esta conclusión. Hay que mencionar el papel excepcional que juega el texto en la composición de la imagen. Dos columnas de texto están situadas entre los dos reyes, exactamente en el centro de la escena representada. De tal modo, el texto forma la composición de la escena, involuntariamente atrayendo la atención del espectador. Esta solución de composición es un logro extraordinario del escultor.

Dos columnas de glifos aparecen paralelas, la derecha se refiere al predecesor y la izquierda al heredero. Cada una empieza con la fecha en cuenta larga, más aun, la derecha se fecha más temprano, mostrando que la inscripción debe leerse por una columna de la derecha a la izquierda. Hay que notar que la lectura por una columna es un rasgo típico de las inscripciones mesoamericanas procedentes de lugares ajenos a las tierras bajas mayas (Justeson *et al*. 1985, 38, 41). La diferencia entre las fechas es de 23 años que corresponde al intervalo de una generación, es decir, al lapso de tiempo entre dos ascensos. Más adelante los glifos siguen paralelos, empezando y terminando con los bloques iguales. Comparando el signo con el cual culminan las columnas y las representaciones de varios tocados en las estelas 2 y 5 de Abaj Takalik y muchos otros tempranos del sureste de Mesoamérica (fig. 9-10), podemos ver que él representa la banda sobre la cabeza. Se sabe que las bandas en las escrituras mesoamericanas señalan los signos títulos (Stuart 1995, 192-194). A la par que dicho signo se asimila a una de las variantes de **'AJAW** (fig. 11), a mi juicio, sería posible identificarlo como un título. Si lo tomamos en consideración, el sentido de este texto empieza a aclararse, por ejemplo: 'el 28 de octubre del 102 d.C. subió al trono (nombre 1), gobernante; el 6 de julio del 125 d.C., subió al trono (nombre 2), gobernante'.

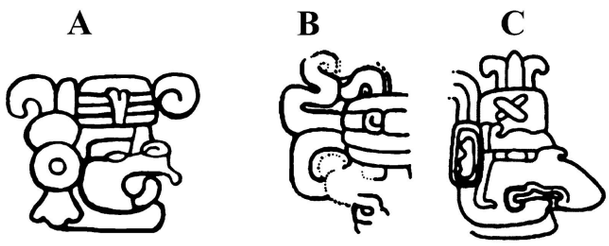


Figura 10. Tocados de gobernantes y seres sobrenaturales. (a) Uaxactún, Friso esculpido, H-Sub2. (dibujo del autor según Laporte, Valdés 1993:104). (b) Uolantún, Estela 1 (según Jones, Satterthwaite 1982: fig. 76). (c) Izapa, Estela 67 (según Stuart, Houston 1994: fig. 79, d).

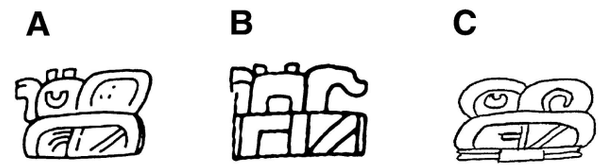


Figura 11. Variantes tempranos del signo **'AJAW**. (a) Pectoral, Dumbarton Oaks (según Schele, Miller 1986: pl. 22). (b) Kaminaljuyú, Estela 10, E9 (de un dibujo no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham). (c) Placa de jadeíta, colección privada (según Mora-Marín 2001: fig. 33).

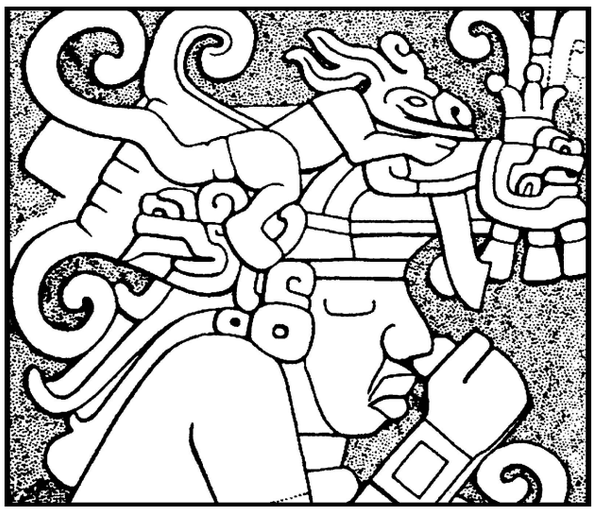


Figura 12. Nombre inscripto dentro de tocado. Kaminaljuyú, Altar 1 (de un dibujo no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham).

La obliteración del segundo glifo en la columna izquierda obstaculiza la interpretación – es probable, que los tres glifos con los cuales culminan las columnas en conjunto signifiquen 'subió al trono'. En este caso sería posible compararlos con las expresiones que frecuentemente se usan en las inscripciones del Clásico *chumlaj ti 'ajaw* 'se asentó como rey', *chumlaj ti 'ajawil* 'se asentó en el reinado' y *johyaj ti 'ajawil* 'se ciñó en el reinado'. Sin embargo, resulta inexplicable que no estén especificados los nombres de los personajes principales, que parece extraño, más aún, si tomamos en cuenta el hecho de que los personajes de menor rango en los lados de la estela se acompañan por los nombres y títulos. Se sabe empero, que en Mesoamérica los nombres pueden ser inscritos dentro de los tocados de personajes representados (fig. 4, b; 5, c; 12). Tal suposición podría explicar la ausencia de los nombres en la inscripción. Prefiero la última interpretación porque el número de los signos parece insuficiente para escribir 'subió al trono tal y tal, gobernante de tal y tal lugar' en comparación con las inscripciones mayas del Clásico y las leyendas en los lados.

Las inscripciones de Abaj Takalik y Kaminaljuyú: un resumen

Las inscripciones de la Costa del Pacífico y de las tierras altas mayas del Preclásico permanecen oscuras en la mayoría de los casos. Varios investigadores indican que ellas forman un grupo aparte entre las inscripciones en Mesoamérica, aunque está estrechamente unido con las inscripciones mayas de las tierras bajas (Prem 1973, 48; Justeson *et al*. 1985, 40; Justeson 1986, 447, 451). En realidad, las inscripciones más tempranas con los bloques jeroglíficos escritos en dos columnas —ambos son rasgos distintivos de la escritura maya— proceden de esta región (Estela 5 de Abaj Takalik, Estela 10 de Kaminaljuyú, etc.). Varias lenguas mayas así como las mixe-zoqueanas se mencionan como candidatos al idioma de las inscripciones (Justeson 1985, 4, 24, 67; Wichmann 1999, 317-318).

En principio, prefería no considerar los glifos de Abaj Takalik como mayas y no ofrecer lecciones fonéticas, porque se sabe bien que en las escrituras relacionadas los signos se parecen mucho superficialmente por casualidad o como préstamos. Sin embargo, unos deletreos en las inscripciones de la región incluyen los complementos fonéticos (fig. 13): **'AJAW-wa** *'ajaw* 'rey, señor' (Estela 5 de Abaj Takalik), **HUN-na** *hu'n* 'papel' (*ibid*., Estela 10 de Kaminaljuyú), **WINAL-la** *winal* 'mes de 20 días' (Estela 10 de Kaminaljuyú) (David F. Mora-Marín me comunicó [2002] que Justeson [1978] fue el primero en identificar el glifo F1 en la Estela 10 de Kaminaljuyú como **WINAL-la**), **2-HAB'-ya** *ka' ha'b'iiy?* 'dos años después?' *(Ibid*.), **TZ'AM** (para el desciframiento del signo **TZ'AM** y

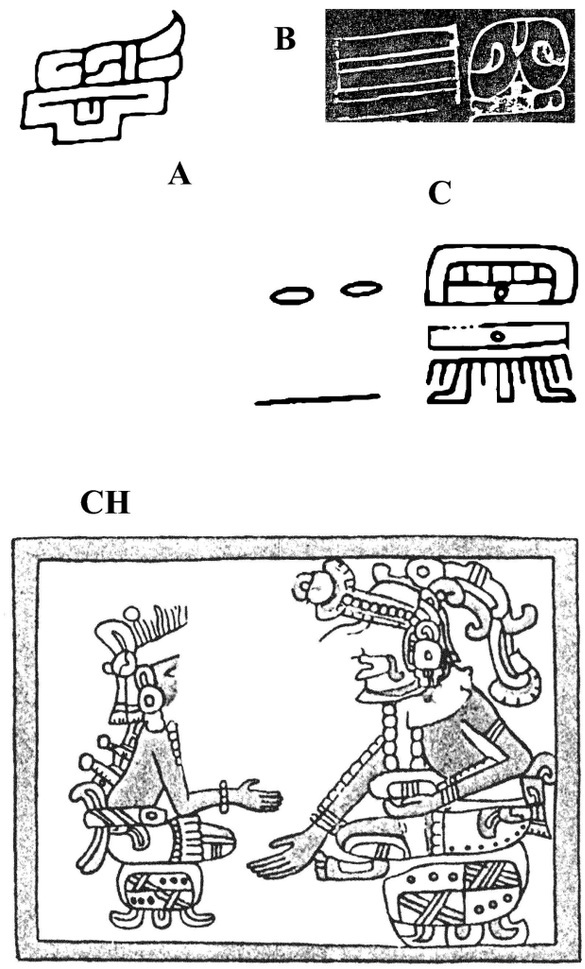


Figura 13. Deletreos fonéticos de Kaminaljuyú. (a) **HUN-na**. Kaminaljuyú, Estela 10, H7. (b) **15 WINAL-la**. Kaminaljuyú, Estela 10, E1-F1 (de un estampeado no publicado de James B. Porter, con cortesía de John A. Graham). (c) **2-HAB'-[ji]?-ya**. Kaminaljuyú, Estela 10, C3-D3. (ch) Gobernadores están sentados sobre los glifos **TZ'AM-ma** *tz'am* 'trono'. Kaminaljuyú, vasija polícroma (según Kidder et al. 1946: fig. 205, c).

el ejemplo discutido véase más en el trabajo de Schele y Looper (1996, 155-156)), **TZ'AM-ma** *tz'am* 'trono' (vasija polícroma de Kaminaljuyú). El último ejemplo a diferencia de los otros se fecha en el Clásico Temprano. Es interesante notar que, basándose en el contexto cerámico, Federico Fahsen sugiere que la Estela 10 de Kaminaljuyú se fecha en el año 300-100 A.C. (Orrego Corzo y Schieber de Lavarreda 2000; Mora-Marín 2001). Sin embargo, las peculiaridades estilísticas de los glifos grabados que son muy diferentes de los glifos esculpidos que aparecen como nombres calendáricos de los personajes representados, una contradicción evidente en la composición entre los glifos grabados y el restante de la escena representada, así como el estilo no muy arcaico de los glifos indican la segunda etapa de labrado. Comparando los glifos con los de otras inscripciones tempranas, ofrezco el fechamiento hipotético en el año 100-300 d.C.

Los deletreos demuestran los mismos patrones de la sinarmonía/disarmonía vocálica que se destacan en las inscripciones de las tierras bajas mayas (Houston *et al*. 1998; Lacadena y Wichmann 2002). Esto supone que ellas no sólo están escritas en una lengua maya, sino pertenecen a la misma tradición de escritura. La única lengua de escritura en la región maya fue el ch'olti'ano clásico, como lo mostraron Robertson *et al*. (2001). Tomando en cuenta este hecho, a mi modo de ver, sería posible suponer que los textos procedentes de Abaj Takalik y Kaminaljuyú estén escritos en el mismo idioma. No obstante, esta suposición no implica que los habitantes de Abaj Takalik y Kaminaljuyú necesariamente hablaran ch'olti'ano, porque no es más que la lengua de escritura. Los datos epigráficos que proceden de las tierras bajas suponen que el ch'olti' fue distinto del ch'ol dialécticamente por lo menos al inicio de nuestra época (John S. Robertson comunicación personal, 2002). El análisis de las secuencias cerámicas demuestra que desde el Preclásico Medio hasta el Posclásico Abaj Takalik estaba incluido en las relaciones estrechas con las tierras altas. Los lazos con los sitios de la costa sur existen solamente en el Preclásico Tardío. Sin embargo, hasta en este caso las cerámicas costeras no reemplazan por completo el complejo local (Popenoe de Hatch 1992). Todo lo expresado arguye en favor de la suposición de que los pobladores de Abaj Takalik hubieran sido mayas.

Conclusión

Los varios testimonios indirectos suponen que en Mesoamérica el surgimiento de las inscripciones en los monumentos esculpidos se vincula con el surgimiento de la tradición histórica. La interpretación de uno de los monumentos tempranos —Estela 5 de Abaj Takalik— es muy posible a la luz de los datos epigráficos e iconográficos procedentes de las tierras bajas mayas del Clásico. El contenido de la inscripción y escena representada tiene poca diferencia con el de los monumentos mayas del Clásico. La estela se dedica a un acontecimiento de mucha importancia social —entronización de un heredero—, autorizándolo, eternizándolo en la piedra y difundiéndolo entre los individuos de su sociedad. El texto parece por su género a un fragmento extraído de las listas de gobernantes que encontramos sobre las vasijas de estilo de códices.

Agradecimientos

En primer lugar me gustaría agradecer a John A. Graham por haberme facilitado los materiales no publicados con permiso de usarlos. Una prolongada discusión de diferentes cuestiones sobre Abaj Takalik que tuve con John A. Graham fue muy fructífera para este trabajo. Agradezco también a Justin Kerr por su permiso de publicar la foto de K2572 y a Dmitri Beliaev, Richard A. Diehl, Stanley P. Gunter, Stephen D. Houston, John S. Justeson, Fabian Koenig, Randa Marhenke, David F. Mora-Marín, Miguel Orrego Corzo, Christa Schrieber de Lavarreda, John S. Robertson, Søren Wichmann y Marc Uwe Zender por sus consejos, sugerencias y ayuda.

Bibliografía

Barrera Vásquez, A. 1995. *Diccionario maya. Maya-español, español-maya*. 3a edición. México, D.F.

Beetz, C. P., y L. Satterthwaite 1981. *The monuments and inscriptions of Caracol, Belize*. Philadelphia.

Calnek, E. E. 1988. *Highland Chiapas before Spanish conquest*. Paper of the New World Archaeological Foundation No.55. Provo, Utah.

Campbell, L. R. 1984. The implications of Mayan historical linguistics for glyphic research. En J. S. Justeson y L. R. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan hieroglyphic writing*. Institute for Mesoamerican Studies Monograph 9, 1-16. Albany.

Campbell, L. R. 1988. *The linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*. Paper of the New World Archaeological Foundation No.50, Provo, Utah.

Davletshin, A. 2002a. Epi-Olmec calendar: question of correlation. En T. M. Potyomkina y V.N. Obridko (eds.), *Astronomy of ancient societies*, 174-179. Moscú.

Davletshin, A. 2002b. Once upon a time there was no zero: evolution of South-Eastern Mesoamerica's calendric notational system. En M. Kõiva, H. Mürk y I. Pustõlnik (eds.), *Cultural context from the archaeoastronomical data and the echoes of cosmic events*. Abstracts submitted for the SEAC 2002 10th Annual Conference, 27-30 August in Tartu, Estonia, 25-26. Tartu.

Freidel, D. A., L. Schele y J. Parker 1993. *Maya cosmos: three thousand years on the shaman's path*. Nueva York.

Gibson, E. C., L. C. Shaw y D. R. Finamore 1986. *Early evidence of Maya hieroglyphic writing at Kichpanha, Belize*. Working Papers in Archaeology No. 2. San Antonio.

Graham, J. A. 1977. Discoveries at Abaj Takalik, Guatemala. En *Archaeology* 30: 196-197.

Graham, J. A., y L. Benson 1990. Escultura olmeca y maya sobre canto en Abaj Takalik: su desarrollo e importancia. En *Arqueología* 3: 77-84.

Graham, J. A., R. F. Heizer y E. M. Shook. 1978. Abaj Takalik 1976: exploratory investigastions. En J. A. Graham (ed.), *Studies in Ancient Mesoamerica,*

III. Contributions of the University of California Archaeological Research Facility No.36, 85-114. Berkley.

Graham, J. A., y J. B. Porter 1989. A cycle 6 initial series: a Maya boulder inscription of the first millennium B.C. from Abaj Takalik. En *Mexicon* 11: 46-49.

Guenter, S. P. 1999. *The Classic Maya collapse*. Unpublished M.A. thesis, Dept. of Archaeology, University of Calgary.

Hansen, R. D. 1991. *An early Mayan text from El Mirador, Guatemala*. Research Reports in Ancient Maya Writing No.37. Washington D. C.: Center for Maya Research.

Houston, S. D. 1998. Classic Maya depictions of the built environment. En S. D. Houston (ed.), *Function and meaning in Classic Maya architecture*, 333-372. Washington, D.C.

Houston, S. D., J. S. Robertson y D. Stuart 2000. The language of Classic Maya inscriptions. En *Current Anthropology* 41: 321-338.

Houston, S. D., y D. Stuart 1989. *The way glyph: evidence for "co-essence" among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing No.30. Washington D. C.: Center for Maya Research.

Houston, S. D., y D. Stuart 2001. Peopling the Classic Maya court. En T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal courts of the Ancient Maya: I. Theory, comparison and synthesis*, 54-83.

Houston, S. D., D. Stuart y J. S. Robertson 1998. Disharmony in Maya hieroglyphic writing: linguistic change and continuity in Classic society. En A. Ciudad, J.M. García, Y. Fernández, M.J. Iglesias, A. Lacadena y L. Sanz (eds.), *Anatomía de una civilización: aproximaciones disciplinares a la cultura maya*, 275-296. Madrid.

Jones, C., y L. Satterthwaite 1982. *The monuments and inscriptions of Tikal: the carved monuments*. University Museum Monograph 44, Tikal Reports 33, Part A. Philadelphia.

Justeson, J. S. 1978. *Maya scribal practice in the Classic Period: a test-case of an explanatory approach to the study of writing systems*. Unpublished Ph.D. thesis, Stanford University.

Justeson, J. S. 1986. The origins of writing systems: Preclassic Mesoamerica. En *World Archaeology* 17(3): 437-458.

Justeson, J. S., y T. S. Kaufman 1992. Un desciframiento de la escritura jeroglífica epi-olmeca: métodos y resultados. En *Arqueología* 8: 15-25.

Justeson, J. S., y T. S. Kaufman 1993. A decipherment of Epi-Olmec hieroglyphic writing. En *Science* 259: 1703-1711.

Justeson, J. S., W. M. Norman, L. R. Campbell y T. S. Kaufman 1985. *The foreign impact on Lowland Mayan language and script*. Middle American Research Institute Publication 53. Nueva Orleáns

Kaufman, T. S., y J. S. Justeson 2001. Epi-Olmec hieroglyphic writing and texts. En *Notebook for the XXVth Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, II-1-II-98. Austin (véase también http://www.albany.edu/anthro/maldp/eotexts.pdf).

Kaufman, T. S., y W. M. Norman 1984. An outline of Proto-Cholan phonology, morphology, and vocabulary. En: J. S. Justeson y L. R. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan hieroglyphic writing*. Institute for Mesoamerican Studies Monograph 9, 182-232. Albany.

Kidder, A. V., J. Jennings y E. M. Shook 1946. *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington Publication 561. Washington, D.C.

Knorozov, Y. V. 1965. Principos para descifrar los escritos mayas. En *Estudios de cultura maya* 5: 153-188.

Lacadena, A., y S. Wichmann 2004. On the representation of the glottal stop in Maya writing. En S. Wichmann (eds.), *The Linguistics of Maya Writing*, 100-164. Salt Lake City.

Laporte, J. P., y J. A. Valdés 1993. *Tikal y Uaxactún en el preclásico*. México, D.F.

Marcus, J. 1976. The origins of Mesoamerican writing. En *Annual Review of Anthropology* 5: 35-67.

Martin, S. 1997. The painted king list: a commentary on codex-style dynastic vessels. En B. Kerr y J. Kerr (eds.), *The Maya vase book*, Vol. 5, 846-867. Nueva York.

Mathews, P. L. 1997. *La escultura de Yaxchilán*. México, D.F.

McAnany, P. A. 1998. Ancestors and the Classic Maya built environment. En S. D. Houston (ed.), *Function and meaning in Classic Maya architecture*, 271-298. Washington, D.C.

Mora-Marín, D. F. 2001. *Late Preclassic Inscription Documentation Project*. http://www.famsi.org/ reports/moramarin/moramarin.htm.

Mora-Marín, D. F. 2002. *Materials for the study of early Mayan writing*. Paper presented at the Early History of Art and Writing in Mesoamerica, sponsored by the Texas Maya Meetings.

Orrego Corzo, M., y C. Schieber de Lavarreda 2001. Compendio de monumentos expuestos en Abaj Takalik. *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*. Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Pettersson, J. S. 1996. Numerical notation. En P. T. Daniels y W. Bright (eds.), *The World's writing systems*, 795-806. Nueva York–Oxford.

Popenoe de Hatch, M. 1992. Comentarios sobre la cerámica de Abaj Takalik. En *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, 49-53. México, D.F.

Porter, J. B. 1994. The palace intaglios: a composite stairway throne at Palenque. En M. G. Robertson y V. M. Fields (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, 11-18. San Fransisco.

Prem, H. J. 1973. A tentative classification of Non-Mayan inscriptions in Mesoamerica. En *Indiana* 1: 29-58.

Saturno, W. A., K. A. Taube, D. Stuart y H. Hurst 2005. *The murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala. Part*

1: The North Wall. Ancient America No.7. Washington, D.C.

Schele, L. 1989. The dynastic history of Copan. En *Notebook for the XIIIth Maya Hieroglyphic Workshop at Texas, March 11-12, 1989*, 65-127. Austin.

Schele, L., y M. Looper 1996. The inscriptions of Quirigua and Copan. En *Notebook for the XXth Maya Hieroglyphic Forum at Texas, March 9-10, 1996*, 90-159. Austin.

Schele, L., y P. L. Mathews 1998. *The code of kings: the language of seven sacred Maya temples and tombs*. Nueva York.

Schele, L., y M. E. Miller 1986. *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*. Nueva York.

Sharer, R. J., y D. W. Sedat 1987. *Archaeological investigation in the Nothern Maya Highlands, Guatemala: interaction and development of Maya civilization*. Philadelphia.

Stuart, D. 1995. *A study of Maya inscriptions*. Unpublished Ph.D. thesis, Vanderbilt University.

Stuart, D. 1999. The "arrival of strangers": Teotihuacan and Tollan in Classic Maya history. En D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic heritage: from Teotihuacan to the Great Aztec Temple*, 465-513. Niwot.

Stuart, D., y S. D. Houston 1994. *Classic Maya place names.* Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology No. 33, Washington, D.C.

Stuart, D., S. D. Houston y J. S. Robertson 1999. Recovering the past: Classic Maya language and Classic Maya gods. En *Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, II-1-II-80. Austin.

Wichmann, S. 1999. A conservative look at diffusion involving Mixe-Zoquean languages. En R. Blench y M. Spriggs (eds.), *Archaeology and language II: Archaeological data and linguistic hypotheses*, 297-323. London.

Wisdom, C. 1950. *Chorti dictionary*. Transcribed and transliterated by Brian Stross. Unpublished MS., University of Texas at Austin.

Empowerment Strategies of the Indian Nobility in Central Northern Yucatan during the Postclassic and Early Colonial Periods

María Flores Hernández and Manuel Eduardo Pérez Rivas

Abstract

Current data suggest that new government forms emerged in the north of Yucatan during the Postclassic (AD 900-1500), where, more than ever, both political and territorial organizational hierarchy were based on human relations, not always leaving archaeological traces.
We present the results of research on the interaction of the indigenous nobility or *almehenob*. By integrating historical, archaeological, and geographic (GIS) data and techniques, we identify patterns concerning the narratives about the legitimacy and the origins of power, as well as the political and territorial structure of five polities or *cuchcabalob* of the Postclassic Period and their transformations during the Early Colonial Period: Ah Kin Ch'el, Cehpech, Cupul, Hocabá, and Sotuta.

Key words: Ah Kin Ch'el, Cocom, Postclassic, Yucatan Maya, lineages, political alliances, legitimacy, GIS analysis.

Resumen

Durante la época prehispánica, los grupos indígenas que ostentaron el poder político desarrollaron diversas estrategias para legitimar y mantener sus privilegios respecto al resto de la población. En el norte de Yucatán, estas prácticas se remontan a los *ahauob* del periodo Clásico. Los datos actuales sugieren que durante el Postclásico surgieron nuevas formas de gobierno donde los elementos de jerarquía política y organización territorial recayeron más que nunca en el ámbito de los vínculos y relaciones humanas, cuya materialización no siempre perduró en el contexto arqueológico. Esto justifica la necesidad de empleo complementario de datos históricos y otras fuentes de información.
En este escrito se presentan algunos resultados de una investigación enfocada en entender las formas de interacción de la nobleza indígena durante el Postclásico y el periodo Colonial Temprano en el centro-norte de Yucatán. A través de la integración de datos y técnicas procedentes de la historia, la arqueología y la geografía (SIG), se definieron pautas y patrones característicos en la distribución espacial de los linajes nobles yucatecos que guardan estrecha relación con el discurso de origen del poder y la estructura política y territorial particular de cinco diferentes unidades políticas del Postclásico: Ah Kin Ch'el, Cehpech, Cupul, Hocabá y Sotuta. Se definieron linajes de tradición local, como Pech y Cupul, que mostraron patrones de amplia dispersión, con pocas alianzas con linajes secundarios para establecer el control de sus pueblos, lo que da indicios de una estructura política dominante basada en los lazos de sangre. Por el otro lado, tenemos linajes de probable origen foráneo, Iuit y Ch'el, con un patrón focalizado y que establecieron estrategias de control basadas en alianzas y una interacción mayor con la nobleza local al interior de cada pueblo. Otros linajes, como los Cocom, muestran elementos combinados que brindan perspectivas futuras para continuar con esta investigación a nivel de toda la península de Yucatán.

Palabras clave: Ah Kin Ch'el, Cocom, Postclásico, Yucatán, linajes, alianzas políticas, legitimación, análisis SIG.

There are several proposals explaining the nature and extent of pre-Hispanic Maya polities, whose main focus has been the institution of the Classic period (AD 250-900) rulers or *ajaw*. However, during the Late/Terminal Classic (AD 800-1000) an increase in the appearances of both subordinate lords and secondary political-office-holders has been interpreted as an indicator of a process consisting in the diversification of the administrative structure. During the Postclassic (AD 900-1500) this process is clearly recognizable. In addition to the emergence of new central offices, such as the *halach uinic*, there is evidence for substantial changes in the forms of government, which have been connected to migration and influences from other areas of Mesoamerica, particularly Central Mexico.

As opposed to the phenomenon of decadence and cultural decay, in this chapter we assume that new forms of government arose during the last phase of pre-Columbian history of Yucatan. Political hierarchy and territorial organization were based on human relations and the mechanisms of asymmetric reciprocity of goods and human labor. Related evidence is scarce in the archaeological record and the data are fragmentary. Therefore, we have to include additional data sources in our analysis.

Considering this, our research is focused on central Northern Yucatan, and specifically on the ancient province or *cuchcabal* of Ah Kin Ch'el and its surroundings. The combination of data and techniques from history, archeology, and geography (using a GIS, Geographical Information System) permit the determination of principles and characteristic patterns of spatial associations between the major indigenous lineages of rulers (*ch'ibal*) and the particular political and territorial structure of the different Postclassic political units or *cuchcabalob*. Moreover, the discourses about the legitimacy and the origin of power were elements related to the establishment of new lineages and their status.

Residencia de Quijada 1565		Other sources 1565-1567	
Patronymic	**Frequency**	**Patronymic**	**Frequency**
Pech	9	Pech	23
Cupul	4	Iuit	5
Iuit	4	Cupul	4
Cocom	3	Cocom	3
Tun	3	Ch'el	3
Cauich	2	Tun	3
Dzul	2	Cauich	2
Ek	2	Ek	2
Motul	2	Motul	2
Pot	2	Pot	2
Ucan	2	Ucan	2
Aké	1	Aké	1
Batun	1	Batún	1
Cahun	1	Cahum	1
Camal	1	Camal	1
Canché	1	Can	1
Canul	1	Canché	1
Chan	1	Canul	1
Che	1	Che	1
Ch'el	1	Chin	1
Chin	1	Chuil P	1
Chuil	1	Dzib	1
Dzib	1	Dzul	1
Fernández	1	Euán	1
Hau	1	Fernández	1
Huchim	1	Hau	1
Ix	1	Huchim	1
Kantun	1	Ix	1
Mazin o Mazun	1	Mazin o Mazun	1
Nagual	1	Nagual	1
Ruíz Pech	1	Oxté	1
Tzab	1	Tzab	1
Uc	1	Uicab	1
Uicab	1	Uitz	1
Uitz	1		
Sum	**59**	**Sum**	**74**

Figure 1. Statistical data from the study area: a) frequencies of individuals who held Indian governor posts; b) noble surnames and members of the indigenous councils, according to the Residencia del Doctor Diego Quijada.

Partnership and Political Alliances in Northern Yucatan

The task of reconstructing the political landscape of the Postclassic Maya by means of archeology is difficult and always fragmentary because some details or aspects of human relations are not preserved in the archaeological record. Hence, the systematic and methodical use of written records is a complementary advantage, whatever be their format (colonial documents, manuscripts, inscriptions).

Archaeological techniques based on the principles of temporal and spatial association were applied to Early Colonial documents (16th and 17th centuries AD). The geographic location of the noble lineages in the region of Ah Kin Ch'el was analyzed through their references in historical sources and lists of indigenous rulers known since pre-Hispanic times until 1607. It was noted that the effects of colonial rule on the indigenous nobility was not very strong during the first two thirds of the 16th century (Quezada 1993). Names and lineages of Indian governors or *batabob* showed continuity in the government of their towns until 1565-1567. A similar situation is observed in the '*cabildos'* of the Republic of Indians and in secondary political offices.

In the study area, changes occurred only in 13 of 78 towns: Buctzotz, Citilcum, Dzilam, Hoctún, Temax, Tepakán, Teya, Uitzil, Usil, Tinum, Tibolón, Yaxcabá, and Xocchel. This suggests that, in spite of the Colonial changes, indigenous governors and members of the indigenous divisions were mostly *almehenob* or local indigenous nobles in the Postclassic.

Therefore, we propose that the arrangement, distribution, and frequency of these prominent persons, survivors of the indigenous nobility, and members of a sector of the society that still held political power, can be used in order to discuss the political geography of the studied area in detail, especially the possible alliances and conflicts related to the control of certain villages. This is particularly important with respect to the members of the Ch'el lineage, because its frequency is low in absolute numbers, suggesting that they had to establish a series of partnerships and mechanisms of coercion to maintain control of their *cuchcabal* (Figure 1). For example, in the *Juicio de Residencia del doctor Diego Quijada (AGI, Archivo General de Indias, Justicia 245 f1001v-1562v.* Microfilm consulted at Centro de Estudios Mayas, UNAM, AGI reference: ES.41091.AGI/23.8.26// JUSTICIA,245) only Francisco Ch'el is registered as a governor of Dzidzantún, although some sources indicate that other Ch'el individuals ruled over Cansahcab and Yobain at the same time (*Carta en donde los caciques piden a S.M. religiosos de la orden de San Francisco,* 1567, AGI, Archivo General de Indias, Audiencia de México, Legajo 367. Microfilm consulted at Centro de Estudios Mayas, UNAM, AGI reference: ES.41091.AGI/1.16403.13.369// MÉXICO, 367).

The results were obtained from the spatial analysis of the major indigenous surnames from 1565 to 1567. The sample consisted of 429 individuals from 59 villages (Figure 2). There were 125 patronymics or surnames with a repetition rate of 1:31. Both concentration and distribution maps were elaborated by the means of interpolation algorithms, considering the following basic suppositions:

1) Those patronymics that cover a more extensive geographical area and appear with a higher frequency can be considered local and more ancient than less frequent surnames. The Pech and Cupul would be typical cases of this distribution.

2) Scarce surnames with a very specific spatial concentration can be considered as possibly foreign origin or of newcomers. The distribution of lineages such as the

Patronymic	Frequency
Pech	31
May	19
Chan	17
Canul	13
Can	12
Cocom	12
Dzul	12
Canché	11
Couoh	11
Pot	11
Balam	10
Dzib	10
Cauich	9
Tun	9
Ek	8
Uc	8
Uicab	8
Baz	7
Iuit	7
Aké	6
Chin	6
Chuc	6
Be	5
Cupul	5
Ché	5
Chí	5
Kantun	5
Noh	5
Cahun	4
Camal	4
Cen	4
Euan	4
Hau	4
Ku	4
Mocul	4
Ucan	4
Us	4
Yan o Yam	4
Zulu	4
Batun	3
Cuc	3
Chuil	3

Patronymic	Frequency
Huchim	3
Mex	3
Cante	2
Cobá	2
Cumu	2
Cuy	2
Cuz	2
Chablé	2
Choben	2
Hah	2
Kauil	2
Mena	2
Motul	2
Na	2
Oy	2
Pisté	2
Puc	2
Tuyú	2
Ak	1
Akil	1
Bacab	1
Cab	1
Cah	1
Cal	1
Camaz?	1
Cap	1
Çima	1
Cob	1
Coc	1
Coh	1
Coy	1
Coyí	1
Cuau	1
Cul	1
Ch'el	1
Ch'en	1
China	1
Chinab	1
Chulim	1
Chun	1
Chuyú	1
Dzi	1

Patronymic	Frequency
Emal	1
Fernández	1
Ho	1
Homá	1
Ix	1
Ke	1
Ki	1
Maçin	1
Moc	1
Mu	1
Nagual	1
Noc	1
Pacab	1
Pan?	1
Pat	1
Pet	1
Pol	1
Puch	1
Que	1
Quiab	1
Quicab?	1
Quime	1
Ruíz Pech	1
Tahmuy	1
Tat	1
Te	1
Tenicoh	1
Tep	1
To	1
Tut	1
Tuz	1
Tzab	1
Tzec	1
Uitz	1
Xican	1
Xin	1
Xiu	1
Xoc	1
Yab	1
Yal	1
Yet	1

Sum	**429**
N. of Patronymics	**125**
Media	**3.432**
Medium	**1**
Desv. Est.	**4.365**
Value Max.	**31**
Value Min.	**1**

Figure 2. Noble surnames and members of the indigenous councils in the study area, according to the *Residencia del Doctor Diego Quijad*

Ch'el, the Iuit, and the Cocom fit this pattern. Another possibility is to consider this pattern as residual of a displaced population in the past. However, in this case, the expected pattern would show small concentrations scattered over a large geographical area.

3) Indigenous nobles who share the same surname do not necessarily belong to the same lineage or lordly house (*casa señorial*), and neither do they have to pertain to the same political unit. However, the opportunities of social interaction between individuals with homonymous affinity may have been more frequent than between those with different surnames. Family ties are more likely when indigenous people who share the same surname are located in neighboring towns, as in the case of the members of the Pech lineage in the *Crónica de Yaxkukul* (1926) and in the *Crónica de Chacxulubchen* (1936). Although the possible existence of kinship ties does not automatically imply a political connection, a shared name, be it because of blood or affinity ties, simply provides a greater potential for the establishment of political relations. Diego de Landa mentions that the Yucatec 'are very particular about knowing the origin of their families, especially if they are the descendants of some family of Mayapan, and they find this out from the priests, since it is one of their sciences, and they are very proud of the men who have been distinguished in their families" (Landa 1938, Capítulo XXIV, 42-43. Translation by Tozzer 1941, 98). Furthermore, Landa points out the existence of a solidarity bond between individuals of the same name. Thus, 'they always call their sons and daughters by the name of the father and the mother as the proper name, and that of the mother as the appellative name as follows. The son of Chel and Chan is called Na Chan Chel, which means the son of such and such people. And this is the reason why the Indians say that those bearing the same name are all of one family, and that they are treated as such, and on this account when one comes to a place which is not known to him and is in need, he at once makes use of his name, and if there are any of the same name there, they receive him at once and treat him with greatest kindness' (*Ibid*, translation by Tozzer 1941, 99). This comment describes affinity, but one must not necessarily assume direct ties of kinship or political ties between individuals who share the same surname. However, it supports the simple principle of solidarity between homonyms which can be analyzed in the field of more complex political relations.

Statistical analysis showed 18 surnames with a frequency higher than 8 individuals, which could be understood as a local origin: Pech, May, Chan, Canul, Can, Cocom, Dzul, Canché, Couoh, Pot, Balam, Dzib, Cauich, Tun, Ek, Uc, and Uicab (Figure 2). The Mayan etymology of such surnames supports the previous assumption, except Cocom, which will be addressed later. Some of these abundant surnames like May, Dzul, Canché, Pot, and Ek are distributed widely throughout the study area, showing that we are probably dealing with local lineages whose political filiations depend on their geographical location rather than on political ties with a specific *cuchcabal.*

Inside the universe of 125 patronymics of *principales* or *almehenob*, only a restricted number occupied the position of indigenous governor (35, 29.60 percent of the total), thus indicating that the human group able to become a *batab* was a select group and that not all the nobles or *almehenob* could become *batab* of their towns. 17 scant patronymics correspond only to governors' positions, which would confirm their political prevalence in spite of their shortage: Ch'el, Motul, Ix, Maçin or Mazun, Nagual, Tzab, Uitz, and Fernández (the last one probably ensued from the adoption of a Castilian surname).

Spatial associations and ruling lineages

The maps presented here register significant distributions for the patronymics of the principal indigenous lineages, whose members were holding control of at least one *cuchcabal* at the beginning of the 16th Century: Ch'el (Ah Kin Ch'el), Cocom (Sotuta), Cupul (Cupul), Iuit (Hocabá), and Pech (Cehpech). These lineages are systematically concentrated in the area where one of its members ruled as *halach uinic* or several of them kept control over a group of villages, revealing the correspondence between geography and political power.

It was also possible to define exclusive and predominant associations with secondary lineages, providing indications of possible alliances. The following stand out:

Cehpech is associated with the surname Pech.
Cupul is associated with the surnames Cupul and Uc.
Patronymics spatially related with the Ch'el are Ch'el, Camal, Motul, and Mex (exclusive association); Dzib, Cauich, Cahun, Che, and Mocul (predominant association).
Hocabá is associated with the surnames Iuit and Noh.
Sotuta is associated with the surnames Cocom, Be, Chí, Chuc, Kantún, Ku, and Us.
Patronymics associated with Sotuta and Ah Kin Ch'el are Euan, Uicab, and Balam.
Patronymics associated with Sotuta-Hocabá are Canul, Can, Couoh, and Zulu.
Patronymics associated with Hocabá-Sotuta-Ah Kin Ch'el are Chan, Baz, and Tun.
Surnames with a wide spatial distribution surnames are Aké, Ek, Canché, Dzul, May, and Pot.

Alliances and the legitimization of power

The result of the combination of map analysis and other archaeological and historical information is the first outline of alliances and rivalries in the studied area. Furthermore, we determined the existence of a pattern closely related to the discourses about the origin and the legitimacy of power for each particular lineage. Here we discuss two aspects related to this topic. The first one concerns the possible foreign or local origin of the governing lineages. Colonial texts distinguish between 'natural lords' (*señores naturales*) and those rulers coming from different places. Although it is possible that some lineages of northern Yucatan had a truly foreign origins, the important thing is that these origins, fictional or not, become a strong

element of distinction used to ensure their access to political power. In some cases, the observed distribution of lineages, as well as the etymology of their surnames, portray significant coherences.

The second aspect is related to a series of performances or 'tests' applied to the founders of these 'foreign' lineages to be recognized as legitimate rulers. Regardless of the symbolic rituals in these narratives, there are actions that reveal a masked strategy to establish and consolidate political dominance in a region. References regarding the receiving of power 'due to skill rather than force', 'to offer one's service', 'to be a servant of 'or' to be the son-in-law of a legitimate ruler', are also mentioned, much more in detail, in some documents from Central Mexico. Apparently, this strategy worked successfully for some lineages of Yucatan that initially had no legitimate right to govern, as might be the case of Xiu, the Iuit, the Ch'el, and even the founders of the Mayapan government.

Alliances of the Pech

The Pech are the most abundant and predominant lineage of the entire study area. The highest frequencies are concentrated in the former *cuchcabal* of Cehpech, extending towards their neighbors to the southeast. A reflex of the regional-political influence of this lineage is the high number of governors, most of them in villages of Cehpech. The distribution is virtually continuous, and only comes to a hold at the line formed by the towns of Tisculum, Tixcochoh, Citilcum, Xocchel, and Kantunil, most of them belonging to Ah Kin Ch'el. With the exception of Dzidzantún, Izamal, Dzudzal, and Chalamté, the Pech are not present in other towns of Ah Kin Ch'el in 1565 (Figure 3).

Could this exclusion of the Pech from certain towns of Ah Kin Ch'el reflect a rivalry or competition for controlling specific regions? The evidence supports this interpretation. Significantly, the gap in the expansion of the patronymic Pech is almost exclusively filled with surnames tied to the Ch'el lineage, which are virtually absent from the villages of Cehpech. These patronymics are: Mocul, Euan, Chi, Can, Noh, Chan, Dzib, and Tun. Additionally, during a strong phase of social and political decomposition of the pre-Hispanic systems in the last third of the 16th and the early 17th centuries, members of the lineage Ch'el were substituted, especially in Ah Kin Ch'el, by people of the

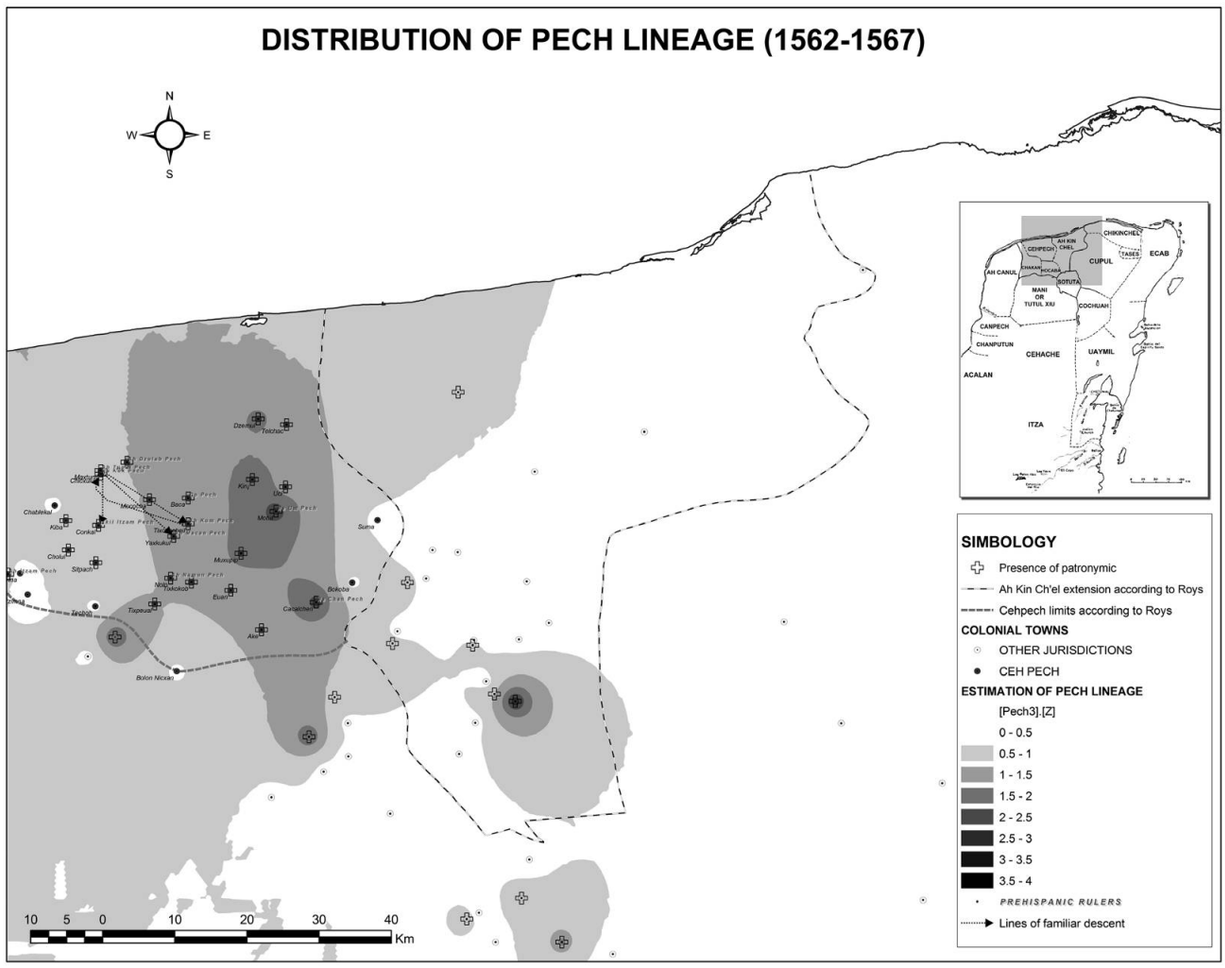


Figure 3. Distribution of Pech lineage.

surname Pech in the government of some major towns like Dzidzantún (1567) and Yobaín (1607) (Quezada 1993, 178).

No other patronymics were directly associated with the Pech, which reflects the broad domain they were holding in this province or *cuchcabal*, where they controlled not only political connections but also other lineages' partnerships within and outside Cehpech. This exclusivity is evidently reflected by the governorship of their villages, where in only two out of 25 analyzed cases the governors were not members of the Pech (these two individuals were Juan Ek and Gaspar Oxte, governors of Suma and Bokobá respectively). Also, at the level of the indigenous councils, there are no further associations of surnames, which shows that within each village the Pech controlled the interaction of members of the nobility, preventing the formation of alliances between other lineages and avoiding to risk their political power.

According to the observed frequencies and distribution, the origins of the Pech as a ruling lineage seem to be local. Literally, the Maya etymology means 'tick' or 'to crush or bruise' (*Diccionario Maya* 2001, 642-643). Some colonial documents claim a foreign origin for the Pech, but the references of 'the east' are vague and is intertwined with the emergence of Mayapan. For example, the *Relación de Motul* (in *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán*) states the following:

> El primer señor de este pueblo de Mutul tienen noticia los naturales de él que fue un Capitán que se llamaba Zacmutul [Sac Mutul], que quiere decir hombre blanco, como tengo referido. Este vino con gente de hacia la parte de oriente a buscar dónde poblar, y no saben de dónde salió, pero que era indio. Este llegó al asiento donde este pueblo está y le pobló con su gente, y allí hizo su habitación y morada, y tuvieron el señorío él y sus descendientes ciento y cuarenta años, al cabo de los cuales vino contra el señor que entonces era del dicho pueblo de Mutul [Motul], otro señor y Capitán llamado Kaku Pacal [Kak u Pacal], con gente de guerra y le mató y despobló el pueblo. Y al cabo de muchos años, otro señor y Capitán llamado Noh Cabal Peche [Nohcabal Pech], pariente muy cercano del gran señor de Mayapan, tornó a poblar con gente que consigo trajo el dicho pueblo de Mutul, y desde entonces tuvieron el señorío este Noh Cabal Peche [Nohcabal Pech] y sus descendientes. Y el día de hoy es cacique y Gobernador del dicho pueblo don Juan Peche [Pech], descendiente

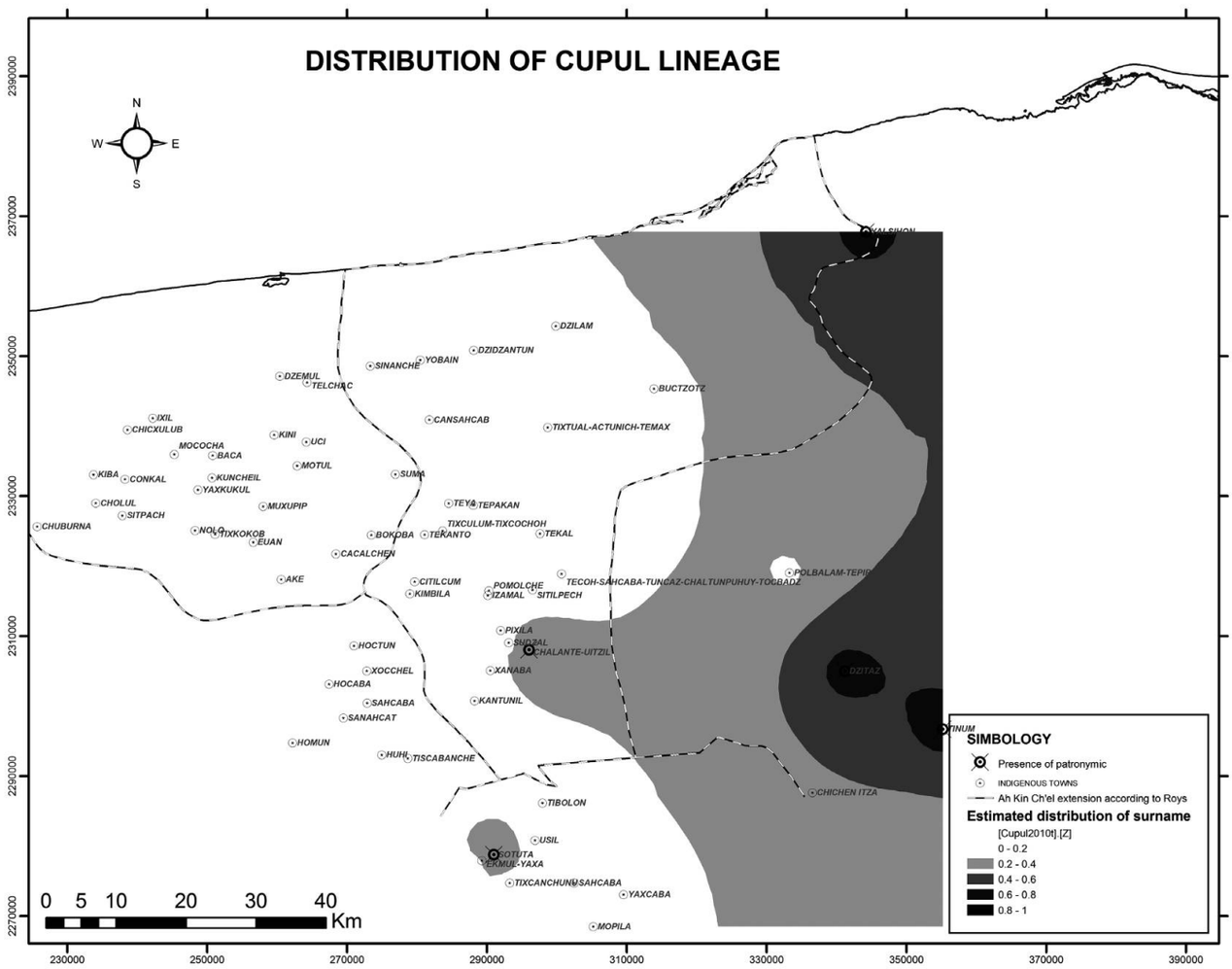


Figure 4. Distribution of Cupul lineage.

> de los Peches [Pech], antiguos (*RHGGY, Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán* 1983 I, 269-270)

Interestingly, the documents written directly by the Pech, as the *Crónica de Chacxulubchen* and the *Crónica de Yaxkukul*, omitted the origins of their dominion, a pattern typical for Yucatec nobles that are assumed to be the same as native rulers, which is why they did not express the origins of their lineage and their right to govern in their documents.

Alliances of the Cupul

The case of the Cupul is peculiar, since apparently there was neither a supreme ruler nor a central policy unit. However, the abundance of noblemen of the Cupul lineage ruling villages suggests some level of regional organization. Okoshi has noted that Cupul consisted of at least four different *cuchcabalob* governed by *batabob* of the Cupul lineage: Chichén Itza, Sací; Ekbalam, and Popolá. In some cases, all were unified under the leadership of the ruler of Sací (Okoshi 1997, 3-6). The Cupul noblemen were almost entirely confined to the villages of their jurisdiction (Figure 4). Their distribution shows a significant spatial association with other surnames such as Uc, which have a similar distribution trend from east to west.

Most towns belonging to this jurisdiction were ruled by prominent individuals of the surname Cupul —indicative of their political influence— although they were not integrated into a single unified leadership, but constituted group of *batabob* recognizing one of their lineage as a representative leader. Although there is a great quantity of patronymics in the indigenous divisions of the Cupul villages, the repetitions are few and do not show any consistent spatial associations.

In many colonial documents, the Cupul claimed to be 'natural lords'. However, mentions concerning their origin and legitimacy as rulers are not clear**.** The meaning of the name is linked to the Mayan word for wild jicama (*Calopogonium coeruleum*) (*Diccionario Maya* 2001, 354). In the *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán* there are brief mentions of their local character (*RHGGY* 1983 II, 267). There is a very suggestive mention in the *Relación de Valladolid* stating that the people of Chikinchel contemptuously referred to the residents of Cupul as '*ah maya*', calling them 'vile and low people, of vile understandings and inclinations' (*RHGGY* 1983 II, 37). Only the *Probanza de Don Juan Kauil*, an early seventeenth-century document, connects the Cupul to Mexico and Chichen Itza (cf. Brinton 1969 [1882], 114-116).

Alliances of the Ch'el

Despite its few members, the Ch'el lineage established an intricate network of relationships and links among the towns of its *cuchcabal*. Unlike their neighbors from Cehpech, Cupul, Hocabá, and Sotuta, the members of this family did not occupy the majority of government positions. The Ch'el took advantage of the situation of political fragmentation in the region where they settled. They established many alliances with locally restricted lineages, so that no one threatened their preeminent role in the *cuchcabal*. Members of other lineages such as the Camal, Motul, Mex, Dzib, Cauich, Cahun, Che, and Mocul were the core of the political structure (Figures 5 and 8). Political power was shared among 26 different lineages, whose *batabob* were leading the government of the main settlements of Ah Kin Ch'el, where individuals with the surnames Chan, Motul, Tun, and Ucan, and even members of rival lineages such as the Pech and the Cupul, are frequent in border areas. Archaeological data suggest that during the Postclassic existed between 31 and 37 *batabilob* that depended on the Ch'el nobility.

In two cases prominent individuals of the Pech appear as governors of populations inside Ah Kin Ch'el, both at the border with the jurisdiction of Cehpech (Uitzil and Kimbila), in an area where one might assume some kind of struggle in pre-Hispanic times. There are two possibilities for a political rivalry. The first is that these people did not really belong to the Ah Kin Ch'el *cuchcabal*. The second, and the more probable, is that the towns mentioned above originally belonged to the Pech and their subordination to the Ch'el could be caused by military conflict or a political split between the Pech of Uitzi and Kimbila and Cehpech followed by a political renegotiation with the Ch'el nobility. The enmity between the Ch'el and Pech is frequently mentioned in the *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán.*

Apart from these border conflicts, the *Relación de Kampokolché y Chocholá* recounts the problems between the town of Chochola, which is located east of Tizimín in the Cupul domain, and Nacom Yok of Tepakam, a part of Ah Kin Ch'el. Likewise, Giraldo Díaz de Alpuche, *encomendero* of Dzonot, recounts the conflicts of this village with Buctzotz and Dzilam:

> Este pueblo, a lo que me dijeron dos viejos que hay en él, reconocía a tres principales, el uno se llamaba en su lengua *batab*, que quiere decir en nuestra lengua Capitán, a éste no le tributaban nada, más que se recogían en su casa a tratar algunos negocios y a holgarse, y cuando salían a alguna guerra lo llevaban como por cabeza porque éstos tenían guerra con una provincia que se llamaba Kinchel [Ahkinchel], que la cabecera se llama Tabuctzotz [Buctzotz] y Silam [Dzilam]. (*RHGGY* 1983 II, 85).

The Cupul at Ah Kin Ch'el were also in border towns with questionable political affiliation: Yasilhón and Chalamté. It can be inferred that the relationships of the Ch'el with the different towns of the Cupul were differential and dynamic, which is consistent with the apparent lack of unified power within the Cupul jurisdiction. Apparently, there was no conflict with the peoples of the south of Cupul (Chalamté). However, at the northern border with

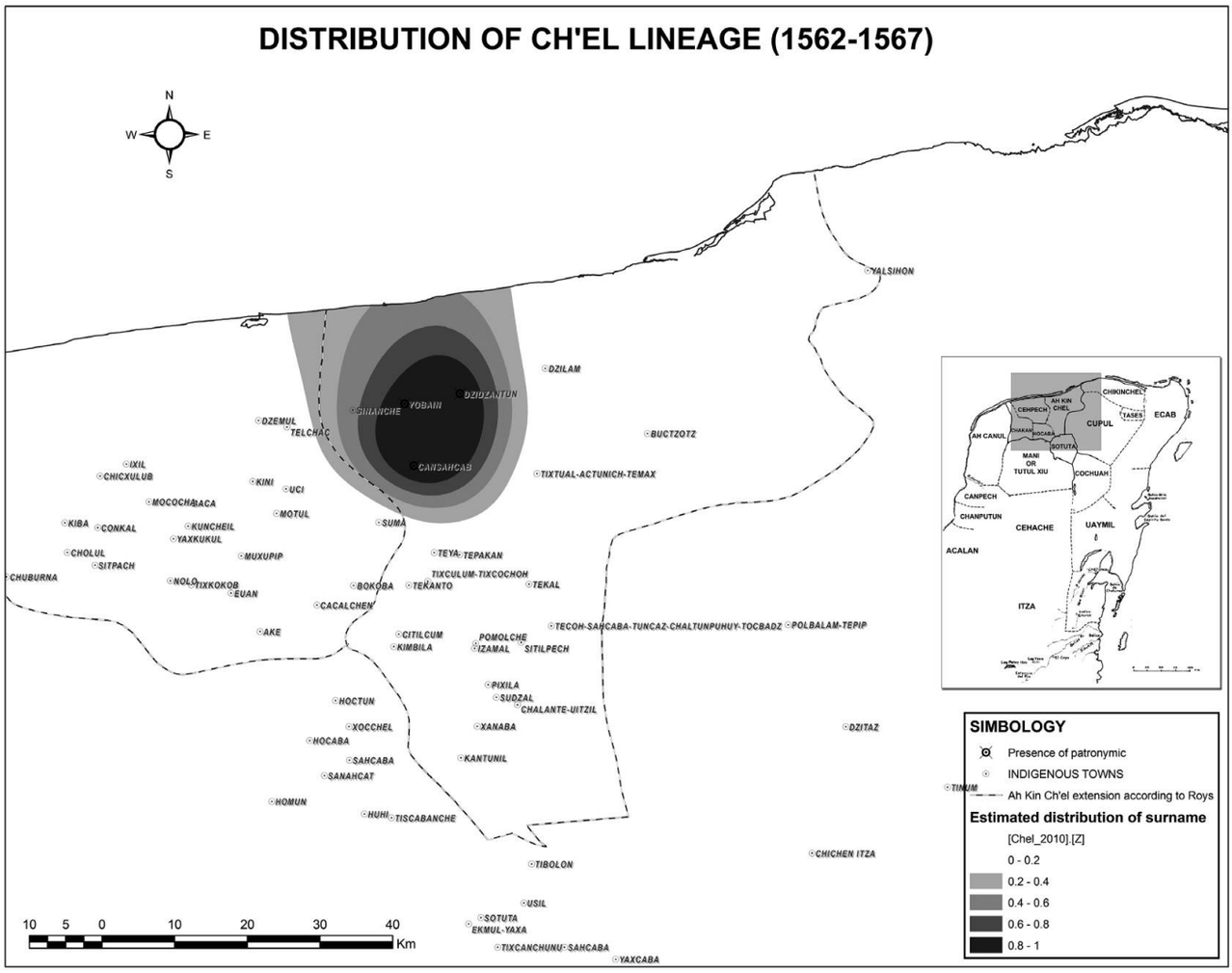


Figure 5. Distribution of Ch'el lineage.

Ah Kin Ch'el (Yasilhon), the situation was hostile. One possible explanation for this conflict would be the control of the Bocas de Dzilam, a strategic point of access to the coast. In the area east of Ah Kin Ch'el there is evidence of armed conflict between Tepakan and Chocholá (*RHGGY* 1983 II, 85).

With regard to the provinces of Hocabá and Sotuta, the relations with Ah Kin Ch'el appear to have been closer because they share more cases of spatially related lineages. Nevertheless, the Cocom were excluded from the towns of Ah Kin Ch'el, since both *cuchcabalob* share patronymics located in settlements of both jurisdictions: Euan, Uicab, and Balam.

This suggests that the claimed hatred between the Ch'el and the Cocom was not that strictly marked and that there was contact between the secondary nobility of both jurisdictions. The documents refer to communication and the exchange of 'presents' between the Iuit of Hocabá and the Ch'el (Roys 1957, 82; Scholes and Adams 1938 I, 136). The evidence suggests that Hocabá maintained good relations with both Ah Kin Ch'el and Sotuta. It is significant that of the three lineages that are associated with these three jurisdictions (Chan, Baz, and Tun), Chan and Tun had more political power in the south of Ah Kin Ch'el, judging by the number of governors of that lineage.

The Ch'el can be characterized as a minority, and as a newly established foreign lineage which needed multiple alliances and political arrangements to ensure its domain concerning people and resources. This scheme is consistent with the historical statements about its origins and legitimacy. Na Mo Ch'el, the priest or *ah kin* of the paternal Ch'el lineage, turned into the principal leader or *halach uinic* of this *cuchcabal*. He was a disciple and son-in-law of Ah Xupan Xiu, an important priest and/or leader of Mayapan.

The name Chel or Ch'el refers to a bird characterized by the blue-black tone of its plumage, the yucatecan magpie or jay (*Cissolopha yucatanica*) (*Calepino de Motul*, 1995 I, 261; *Diccionario Maya* 2001, 131) The iridescence of the plumage of these birds and the use of the modern qualifier

ch'el, 'blond', was possibly related to the expression *cheel or chel* meaning 'arch of heaven' or 'rainbow,' and being part of the name of moon goddess Ix Chel (Cruz 2005, 14-16). The Ch'el patronymic, as reported by Roys, was very rare in the peninsula and restricted to western Yucatan (Roys 1940:35).

The Ch'el formed a lineage of some prominence within the power structure of Mayapan. It is possible that they were part of the groups who arrived in different migrations and settled in Yucatan at the end of the Terminal Classic. Their link with the Xiu is undeniable and they were probably involved in the power struggles that finally ended with the destruction of Mayapan and the diaspora of the different groups of the indigenous nobility towards more propitious areas to rebuild their political power.

The Ch'el settled in the center of the northern part of the Yucatan peninsula for several reasons. The first is the use of a series of coastal resources (salt and fish) for subsistence and trade. Second, the area was politically fragmented, since strong local lineages as the Cupul and Pech had not achieved a stable domain.

The Ch'el's discourse of legitimization provides hints to the process of building a *cuchcabal*. The first step consists in the foundation of establishments near to the coast, taking direct control of towns likes Dzidzantún, Yobaín, Cansahcab, and Dzilam. Subsequently, power was consolidated through the establishment of a capital at Tecoh, re-using the settlements and the geographic features of an area previously under the influence of Izamal, in order to access fertile lands and communication pathways (Pérez Rivas 2009). This process coincides with the recognition of the first Ah Kin Ch'el as *ahau* and *halach uinic* of this region, after his 'recognition' by the people of Cupul (*RHGGY* 1983 I, 94-95).

The analysis of narratives about the accession to power of Ah Kin Ch'el shows several processes involving the recognition and rescue of the traditional view on the legitimacy of the rulers, on the one hand, and the adaptation to new patterns of political power and forms of government, on the other hand. Similar to Hunac Ceel of Mayapan, the first Na Mo Ch'el had no legitimate right to govern. Legitimation was achieved through marital alliances and the accentuation of his qualities as *ah kin*

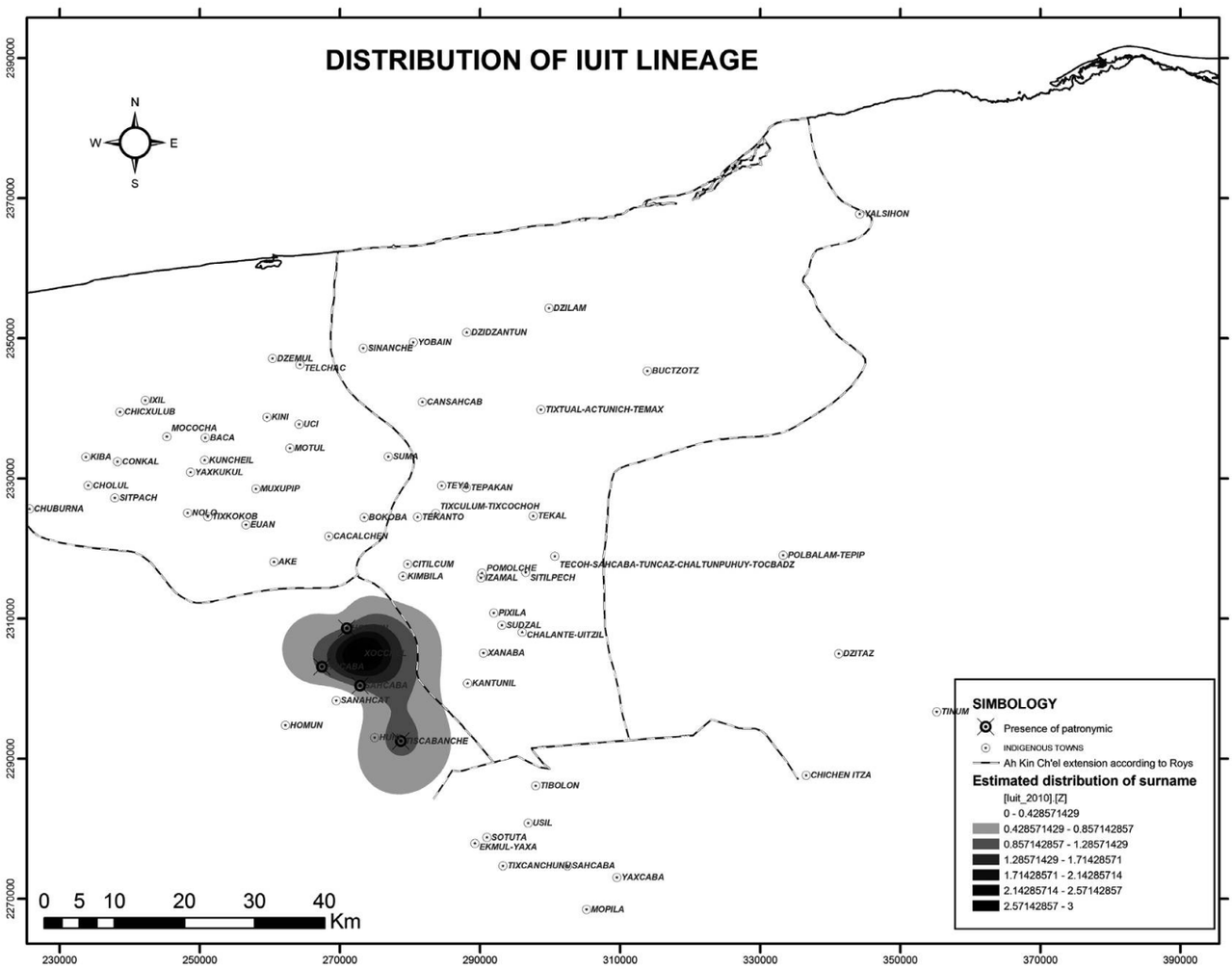


Figure 6. Distribution of Iuit lineage.

or priest, including his religious knowledge of rituals, the reading of the ancient books, and the art of the prophecy. By this means he strengthened his recognition as *ahau*, and as a link between men and deities.

Sources report that the first Na Mo Ch'el married the daughter of the priest of Mayapan Xupan Ah Xiu. Others refer to him as his 'servant', which shows similarities to the relation of Hunac Ceel Cauich and Ah Mex Cuc. However, these two references do not contradict each other, since the *haan cab*, a Maya custom in which the son-in-law served in the house of his father-in-law for a couple of years, was practiced until the middle of the last century in Yucatan. This strategy of offering one's services and marrying noble women is also documented in several cases in Central Mexico, such as for the Mexica in Culhuacan.

Finally, the Ch'el had to justify their recognition as righteous leaders as according to the parameters of Maya tradition. Therefore, their historical speech emphasized the qualities of prominent actors like Quetzalcóatl and Tutul Xiu (introducer of the idolatry, the science of the calendar, 'great republican') (Landa 1938 VI, 71-73; *RHGGY* I, 252). The faculty to negotiate alliances and to establish agreements, to govern 'by skill rather than by force', was the base of their recognition as *halach uinicob*, as regal and legitimate leaders.

Alliances of the Iuit

The Iuit constituted a lineage restricted to the Hocabá province (Figure 6). Its political domain was more solid than that of the Ch'el and the Cocom, since five out of eight principal towns of the *cuchabal* were governed by prominent Iuit (Xocchel, Hocabá, Hoctún, Tiscabanchel, and Huhí). Diego Tzab governed in Sanahcat and Homún was governed by Gaspar Tun in 1565. Sahcab, in turn, was governed by the Pot, whose patronymic had a wide geographical distribution.

The Noh constituted the only lineage consistently associated with the Iuit, which indicates their political power within Hocabá. The strategy of the Iuit was focused on the exclusive control over the settlements of this *cuchcabal*.

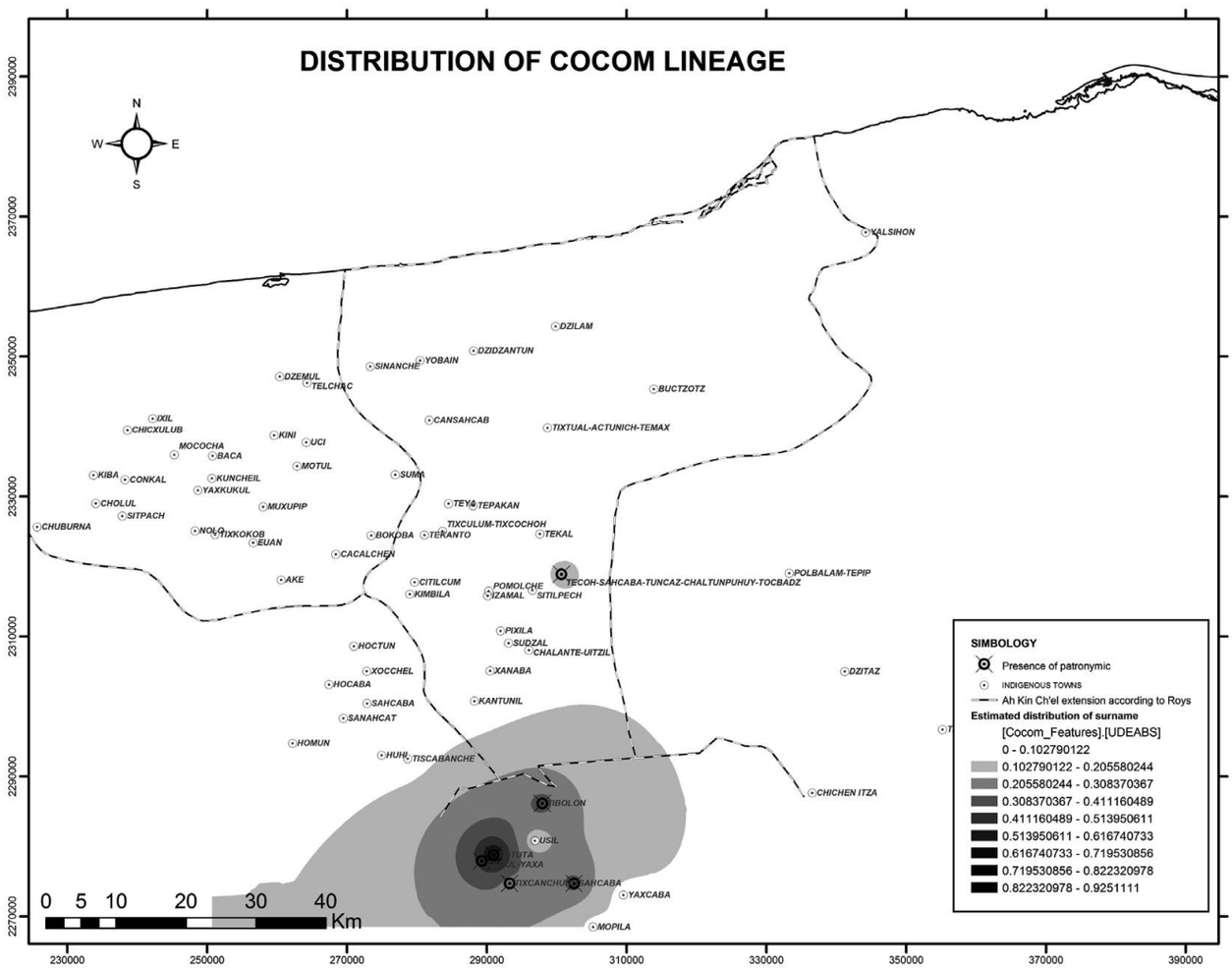


Figure 7. Distribution of Cocom lineage.

The spatial associations of patronymics shared with Ah Kin Ch'el and Sotuta are probably related to the diplomatic contacts that Hocabá maintained with its neighbors. The *auto de fe* of Maní records that Francisco Ch'el, *batab* of Cansahcab, sent six maidens for sacrifice to the *batab* of Huhí as a gift from the town of Cah (cf. Scholes and Adams 1938 I, 136).

The origin of the Iuit does not seem to be local. Quite like the Ch'el, Roys (1940) states that this surname shows a slightly-above-average frequency and a distribution limited to the west of Yucatan. Among the Chontal from Acalan Tixchel, Iuit constituted a relatively frequent name (Roys 1940, 36).

The etymological origin supports this, since Iuit seems to derived from Nahuatl *iuitl* or *yhuitl* meaning 'tiny feather' (Molina 1992, 96v; 44r). The translated version (Pluma) is still a widely spread surname in some parts of Central Mexico, such as the Puebla–Tlaxcala region.

Alliances of the Cocom

According to the available information, the Cocom were directly governing three of the ten towns of their *cuchcabal* (Sotuta, Ekmul, and Sahcaba) (Figure 7). In other villages of Sotuta, a peculiar pattern is revealed, since they were governed by prominent individuals whose patronymics were scanty and practically restricted to Sotuta (Ix, Tuyú, Hau, Nagual).

The Cocom show important similarities with the Ch'el, which may reflect similar strategies of power consolidation in a certain region. Although the Cocom were more abundant and spatially more concentrated, they also maintained relations with many other noble lineages, similar to the case of the Ch'el. Both are numerically scanty but politically dominant, and they equally took advantage of the links with secondary lineages, such as the Be, Chí, Chuc, Kantún, Ku, and Us (Figure 9). They also established alliances with lineages characterized by a geographically consistent distribution (Euan, Uicab, Balam, Canul, Can, Couoh, Zulu, Chan, Baz, and Tun).

The case of the Cocom is paradoxical. The distribution and the etymology of the name may point to a foreign origin, but in the historical accounts the Cocom's discourse of legitimacy is consistent with local or 'natural lords'.

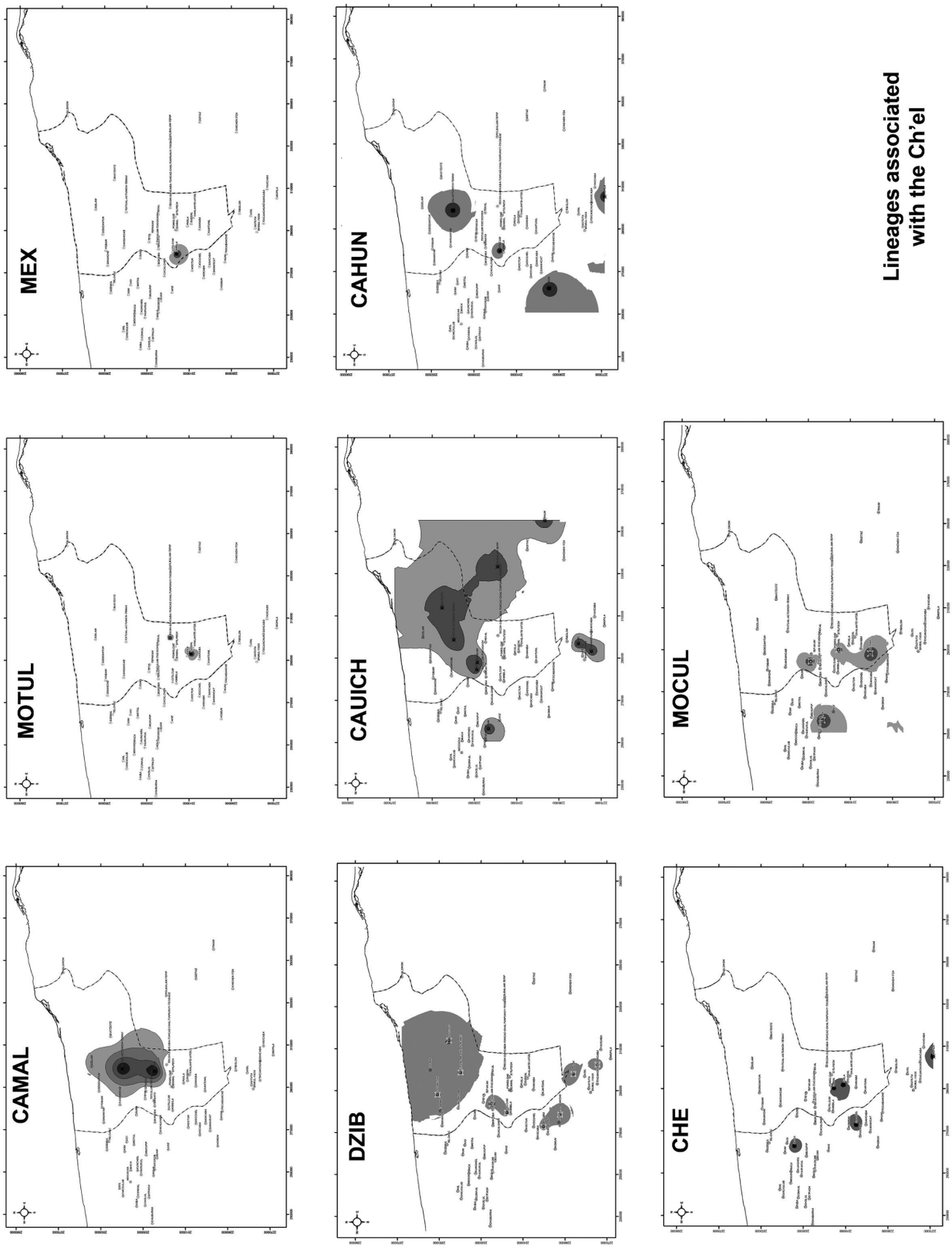
According to the sources, the Cocom who were the ruling lineage of Mayapan were defeated in a revolt led by the Xiu, which determined the final fall of Mayapan as a center of power and the extermination of almost all Cocom nobles. The survivors settled in the province of Sotuta. Confirming this version, the Cocom lineage was primarily located inside the towns of Sotuta, and a secondary concentration points towards Ah Kin Ch'el, due to the presence of a Cocom in Tocbadz (Figure 7). This arrangement coincides with the statement that they were a group displaced from their original political capital.

This migration and political realignment would explain why the Cocom show a concentrated distribution in their new territory, locating the members of their lineage in the principal surrounding villages in order to maintain cohesion. Other data support this assumption. Outside Sotuta, Cocom governors were reported only in the towns of Tixbecyá, Tecoh, and Chaltun, located in the jurisdiction of Chakan and close to the archaeological site of Mayapan, which for the Late Postclassic would be inside the territory of the *cuchcabal* Maní (Quezada 1993, 179-180). Moreover, Cocom as a common surname in tax lists of 1584 and 1688 proves to be particularly abundant in Hocabá, Sotuta, Cochuah, and Cupul, and particularly rare and almost absent in Maní and Cehpech (see Roys 1957, 9).

There are two possible explanations for this. The first one is that the Cocom really were displaced from Mayapan, finding shelter in Sotuta and reinforcing their political ties with the Maya lords of the east, who were characterized by their more conservative cultural guidelines and by their self-designation as native rulers. The second explanation, in accordance with the versions derived from Gaspar Antonio Chi Xiu's stories, is that the Cocom never had a leading role in Mayapan, and consequently their area of influence would have been in the southeast of the peninsula, linked to the ancient glory of Chichen Itza, as suggested by epigraphic evidence and late colonial writings, as the *Probanza de Don Juan Kauil,* which affirms that 'it fitted a Cocom to have populated Chichen Itza'(Brinton 1969 [1882], 114-116).

The evidence concerning the etymological origins of the term Cocom is confusing. The meaning of *cocom* in the *Calepino de Motul* appears as 'to hear or listen with attention' (*Calepino de Motul* 2001, 115; Torquemada 1975 [1723] II, 52). The earliest records of the word *cocom* have been found at the inscriptions of Chichen Itza where it appears in the name of an individual called K'ul Kokom Yahawal Cho' K'ak' (Grube 1990, 13; Voss and Kremer 2000, 158). Roys (1940, 42) suggested that '*cocom*' is an archaic Maya participle meaning 'one who listens attentively'. This evidence has led authors such as Voss and Kremer to suppose that Cocom was originally a political position that over time was converted into a designation for a lineage. Nevertheless, there are few semantically associated nouns or verbs to corroborate the Mayan origin of the surname. An alternative etymology of this patronymic is its association with climbing plants with yellow flowers (*coceh*, 'deer's tooth') of the genus *Smilax*, known as sarsaparilla (Roys 1933, 225-226; Yates 1994, 16).

Another interpretation implies a Nahuatl origin, assuming that the arrival of the Cocom goes back to the Chichen Itza era. Thus, *cocona,* the voice used by women to refer to their children or young daughters, is related to the verb *cocomotza*, 'to savor the child when breastfed'. *Cocomoltic* is a 'place full of ravines'. Another possibility is *coconauia,* 'to attract others with words or gifts' and


MEX
CAHUN
Lineages associated with the Ch'el
MOTUL
CAUICH
MOCUL
CAMAL
DZIB
CHE

cococaua, 'to be a master or owner of state' (Molina 1992, 23v). *Cocoyome* is a hallucinogenic cactus considered a deity among the Tarahumara. '*Cacolmecatl'* is the Nahuatl equivalent of *sarsaparilla* (*Diccionario Maya* 2001, 331). The possibility of a Nahuatl origin is also reinforced by the association with the office of *ah cuat* ('serpent'), held by Na Chí Cocom in the *Crónica de Yaxkukul* (1574, f.13-26).

Although the origins of the Cocom surname are not clear, their spatial distribution, either as noble individuals or as common population, show a systematic exclusion from the former Mayapan settlement and the area controlled by the Xiu. This argument is consistent with the historical version that assumes an exodus of the dominant Cocom lineage due to the fall of Mayapan, followed by a new political foundation in Sotuta and the ideological self-designation as local lords, in opposition to their rivals, the Xiu.

Concluding remarks

This chapter has once again proved the utility of a multidisciplinary approach for complex research problems, such as the sociopolitical organization of ancient Mesoamerican peoples. What started as a project focused on the Postclassic *cuchcabal* of Ah Kin Ch'el, resulted in a wider regional survey which produced new data allowing us to determine the role of political alliances between indigenous noble lineages.

In order to understand historical, we have applied the analysis of combined data and an approach to the cognitive schemata of the Maya, leading to a reconstructive proposal concerning the political geography of central northern Yucatan. The distribution and arrangement of noble lineages show distinctive patterns which are tightly related to the particular internal structure of five polities or *cuchcabalob* and their alleged legitimacy.

On the one hand, there are two lineages of local tradition, the Pech and the Cupul, which showed a pattern of wide dispersion and few alliances with secondary lineages allowing them to establish control over the population, revealing their overwhelming political domain. On the other hand, there are lineages of a probably foreign origin, the Iuit and the Ch'el, with a focal distribution that required controlling strategies which were based on a major interaction with the local nobility.

In the case of the Ch'el, their discourses about their origin and legitimacy reproduces the elements used by the Xiu and the first rulers of Mayapan to support a legitimate power according to Maya cosmology. The use of strategies such as marital alliances and temporary 'service' offerings, as documented in contemporary contexts in Central Mexico, shows that further reflection is required concerning the so-called 'contacts and influences' on a Mesoamerican scale and the rebuilding of political systems before the arrival of the Spanish.

Finally, the case of the Cocom opens interesting questions for further research. This lineage showed both local and foreign elements in their organizational structure, which may support the historical accounts that describe a re-founding of the Cocom's dominion after their expulsion from Mayapan. A next step in this research enterprise is the application of this type of analysis to the entire Yucatan peninsula in order to corroborate the observed trends and to compare the behavior of other important Postclassic lineages, such as the Xiu and the Canul.

References cited

Barrera Vázquez, A. and Morley, S.G. 1949. The Maya Chronicles, *Contributions to American Anthropology and History*, v. X, n. 48-51, 1-85. Washington D.C., Carnegie Institution of Washington, Pub. 585.

Barrera Vázquez, A. and Rendón, S. 1948. *El libro de los libros del Chilam Balam*. México, Fondo de Cultura Económica.

Brinton, D. G. 1969[1882]. *Maya Chronicles*. Library of Aboriginal American Literature. Philadelphia, New York, AMS Press.

Calepino de Motul: Diccionario maya-español. 1995. Attributed to Antonio de Ciudad Real, R. Arzápalo Marín (ed), 3 vols.. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Calepino Maya de Motul. 2001 R. Acuña (ed), México, Plaza y Valdés.

Crónica de Chac-Xulub-Chen, Ah Nakuk Pech, história y crónica de Chac-Xulub-Chen. 1936. Héctor Pérez Martínez (ed). México, Secretaría de Educación Pública.

Crónica de Yaxkukul. 1574. Original Maya manuscript in Tulane University, Howard Tilton Memorial Library Latin American Library. New Orleans, 26 Yucatan Collection Box 1 Folder 3, 4, 5, 6, 7.

Crónica de Yaxkukul. 1926. In Carlos R. Menendez (ed), *Crónicas Mayas*. Juan Martínez Hernández (trad). Mérida, Yucatán, México, Compañía Tipográfica Yucateca.

Cruz Cortés, Noemí. 2005. *Las señoras de la luna*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas no. 32. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Barrera Vázquez, A. (ed). 2001. *Diccionario Maya, maya-español español-maya*. México, Porrúa.

Grube, N. 1990. Hieroglyphic Sources for the History of Northwest Yucatán. Paper presented at the First Maler Symposium, Bonn 1989.

Landa, Fr. D. de. 1938. *Relación de Las Cosas de Yucatán sacada de lo que escribio el padre Fray Diego de Landa de la orden de San Francisco MDLXVI*. Mérida, Yucatán, México, E.G. Triay e Hijos.

Molina, Fr. A. de. 1992[1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.* México, Porrúa.

Okoshi Harada, T. 1996. Volviendo del inframundo: una reconsideración del episodio de Hunac Ceel registrado en el Chilam Balam de Chumayel. Paper presented at

the XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic, Nayarit, from 4th to 11th August 1996. Text provided by the author.

Okoshi Harada, T. 1997. Tiempo de los Itzáes y de los Cocom: una interpretación de la historia del Postclásico. In M. O. Marion (coord.), *Simbólicas,* 181-190. México, Plaza y Valdés, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Okoshi Harada, T. 1997a. Organización político territorial de los Cupul y los Canul: un estudio de Caso. Paper presented at The 62nd Annual Meeting of Society for American Archaeology, Nashville Tenesse, April 2-6 1997.

Pérez Rivas, M.E. 2009. *Patrón de asentamiento y organización político territorial en la provincia prehispánica de Ah Kin Ch'el Yucatán, México*. Unpublished PhD thesis. Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Autónoma de México.

Quezada, S. 1993. *Pueblos y Caciques Yucatecos*, 1550-1580. México, El Colegio de México.

Quezada, S. and Okoshi, T. 2001. *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, Fuentes para el estudio de la cultura maya n. 15. México. Centro de Estudios Mayas Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.

de la Garza, M. Izquierdo y de la Cueva, A.L., León, C., and Figueroa, T. (eds). 1983. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán [RHGGY],* 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Roys, R. L. 1933. The *Book of Chilam Balam of Chumayel*, Pub. 438. Washington DC, Carnegie Institution of Washington.

Roys, R. L. 1940. *Personal Names of the Maya of Yucatan*. Contributions to American Anthropology and History, no. 31, 32-48, Pub. 523. Washington D.C., Carnegie Institution of Washington.

Roys, R. L. 1957. *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Pub. 613. Washington DC, Carnegie Institution of Washington.

Roys, R. L. 1962. Literary Sources for the History of Mayapan. En *Mayapan, Yucatan Mexico*, 25-86, Pub. 619. Washington DC, Carnegie Institution of Washington.

Scholes, F.V. and Adams, E.B. 1938. *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 v. México, Biblioteca Histórica Mexicana (v. 14 and 15).

Tozzer, A. M. 1941. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A Translation*. Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Voss, A. and Kremer, H. J. 2000. K'ak'-u-pakal, Hun-pik-tok' and the Kokom: The Political Organization of Chichén Itzá. In P. R, Colas *et al.* (ed.), *The Sacred and the Profane: Architecture and Identity in the Maya Lowlands,* 149-181. Acta Mesoamericana v. 10. Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.

Las actividades económicas como parte de una estrategia política: el caso de Cancuén, una ciudad entre Tierras Altas y Tierras Bajas en el Clásico Tardío

Mélanie Forné, Chloé Andrieu y Arthur A. Demarest

Resumen

La situación geográfica muy particular de Cancuén, un sitio maya localizado entre las Tierras Bajas y Tierras Altas de Guatemala, le dio una importancia estratégica mayor para controlar y participar en el intercambio de bienes entre ambas regiones, entre los que se encuentran, el jade y la obsidiana. El descubrimiento de un taller de manufactura de objetos de jade en el epicentro del sitio también es un caso excepcional en el área maya del Clásico Tardío. Según los datos epigráficos, Calakmul posiblemente fundó Cancuén hacia el 652 d. C. para tener control sobre este flujo de bienes. Una combinación de estrategias económica y política permitieron, un siglo más tarde, al principal gobernante de Cancuén: *Taj Chan Ahk*, convertir la ciudad en una entidad poderosa a nivel regional al mismo tiempo que independiente. Gracias a la confrontación de los datos de los análisis epigráfico, cerámico y lítico, empezamos a entender la complejidad de una ciudad fuertemente involucrada en actividades económicas variadas (producción e intercambio principalmente), que al mismo tiempo supo mantener relaciones interregionales para lograr su desarrollo y supervivencia. Podemos entonces presentar un complejo panorama de relaciones económicas, políticas y sociales entre Cancuén y los sitios de las Tierras Bajas y Tierras Altas del Clásico Tardío.

Palabras clave: Cancuén, economía, política, cerámica, lítica.

Abstract

The very peculiar geographic location of the Mayan archaeological site Cancuen, between the Lowlands and the Highlands, surely gave it some strategic importance for the control and to participate in the economic exchanges between both regions, including the commercial links for at least, jade and obsidian. The discovery of a jade manufacture workshop inside the epicenter of Cancuen is an exceptional feature for a Late Classic Mayan center. The epigraphy tells us that Cancuen was funded below the control of Calakmul circa AD 652, in order to get a good control over the exchanges dynamics of goods between from the Highlands into the Lowlands. Then, Cancuen was allied to Dos Pilas, the Petexbatun capital, and when Dos Pilas collapsed in the mid-8th century, it became independent and reached its political and economical apogee, till it collapsed dramatically circa AD 800 by unknown causes.

A combination of political and economical strategies then allowed its principal ruler *Taj Chan Ahk*, to reach a great regional fame between Late Classic polities, getting to control another center: Machaquila.

What epigraphy says about Cancuen's history through the *Taj Chan Ahk*'s strategies is confirmed and completed by the ceramics and lithics analysis. The combination of both specialized analysis, added to the historical frame, architectural and stratigraphic data, helps us to understand every time a little more about the great complexity of this little, nor important center.

Jade and general lithics analysis, get us to understand part of the social organization inside the site, and part of the data shows about an internal and social division for the production of luxury goods. It teaches us too, that the relationships with the Highlands (where the jade came from), was recurrent and probably a strategic key for the regional and interregional economic importance of Cancuen.

Ceramics, at the same time, confirm what lithics data showed. Some special vessels, founded in various Cancuen's burials, show a strong relationship with some Highlands sites that would confirm the general direction enlightened by the jade provenience analysis.

To the north, both ceramics and lithics show us a general direction for economic exchanges towards general north Palenque (from where most of *Chablekal Fine Grey* was imported) and to southern Veracruz, from where most of the Fine Orange paste vessels and Zaragoza obsidian have been imported, opening a new trade route that was not known for Maya Lowlands Late Classic centers.

In a time when the Petexbatun centers, that have been politically so important to Cancuen before AD 760, are collapsing in endemic warfare, Cancuen survived thanks to an intelligent management of trade routes, importing jade from a specific Highlands location and maintaining (or initiating) a trade route towards Guf Coast and Veracruz, avoiding then the problematic and potentially dangerous Petexbatun-Pasion River system of the mid-8th century.

Thanks to the confrontation of both lithics and ceramics data, and taking onto account the epigraphic, stratigraphic and architectural background, we start to understand the complexity of this Late Classic center, which have been strongly involved into economical activities (including production, importation and exportation, control of trade between the Lowlands and the Highlands). At the same time, this polity managed to maintain regional and interregional relationships in order to achieve its development and survival in a deeply perturbed period.

Economics and politics are rarely treated together in Mayan investigations. It generally have been very difficult to confront them, in part because most of the time, material culture, related to the economic dynamics, are not always available. At the same time, epigraphic record teaches us about politics and not about economics. The case of Cancuen is exceptional for being a reduced center of great regional importance, which included economic activities generally not visible in many greater centers. The combination of archaeological specializations, here is the main key to get to a greater understanding of Cancuen's activities and strategies.

The hypothesis proposed in this paper are part of a large archaeological project that involves archaeologists, and many specialists, currently working together to get to an understanding of the complexity of both political and economic strategies, and trying to understand in which way, both dynamics can be linked in ancient Maya societies.

Key words: Cancuen, economics, politics, ceramic, lithics.

Introducción

Cancuén nos es bastante conocido gracias a una investigación continua, que ha empezado hace más de diez años por parte de la Universidad de Vanderbilt (Estados-Unidos). El proyecto arqueológico, dirigido por Arthur A. Demarest (junto con Tomás Barrientos y Horacio Martínez, Universidades Del Valle y San Carlos, Guatemala), investiga el sitio desde un punto de vista arqueológico, epigráfico, cerámico y lítico, brindando una imagen cada vez más compleja del epicentro del sitio (entre las publicaciones más recientes, véase Barrientos *et al.,* 2006b; Barrientos y Demarest 2007; Bishop *et al.,* 2005; Demarest, en prensa; Demarest y Barrientos 2000; Demarest *et al.,* 2006, 2007, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b; Demarest y Martínez 2010a, 2010b, 2011; Woodfill *et al.* 2006). Además, el trabajo pluridisciplinario realizado anteriormente en la región del Petexbatun (también dirigido por Arthur Demarest) constituye un antecedente de investigación invaluable que permite ampliar nuestra visión a un nivel regional (Demarest 1997, 2006).

Situada en el actual departamento del Petén (Guatemala), Cancuén fue una ciudad maya de ocupación corta en el Clásico Tardío (de 652 hasta 800 d. C.), de pequeño tamaño y gran importancia en varios aspectos. Su ubicación geográfica en un meandro del Río La Pasión, a pocos kilómetros al Norte de las montañas del actual departamento de Alta Verapaz (Figura 1), hizo suponer desde los inicios de la investigación que tuvo un papel predominante en las dinámicas de intercambio de bienes de esta época entre las Tierras Altas y Tierras Bajas mayas, dos áreas cultural y geográficamente distintas (Demarest y Barrientos 2001, 2002). La existencia de posibles puertos adentro del sitio, así como el descubrimiento de un taller de manufactura de objetos de jade a unos 800 m del Palacio Real (Demarest y Barrientos 2002; Kovacevich y Pereira 2002), demostró que una parte de la población de Cancuén estaba involucrada en actividades de intercambio y/o producción de este tipo de bienes entre las dos regiones. Dichos bienes fueron entonces el jade, pero también la obsidiana, la cerámica y posiblemente bienes perecederos como por ejemplo, plumas de quetzal y la sal (el sitio Salinas de Nueve Cerros es conocido por su producción de sal; Dillon 1979; Woodfill *et al.* 2011), mientras se considera que existieron muchos otros implementos proveídos por las zonas montañosas, y necesarias para los reinados de Tierras Bajas, tanto productos minerales como agrícolas y perecederos, invisibles en arqueología.

Cancuén puede considerarse como una ciudad perteneciente a la tradición maya de las Tierras Bajas, no solo por su localización en las llanuras de clima sub-tropical del Petén, sino también por sus características intrínsecas (Figura 2), ilustradas por su arquitectura monumental mamposteada, su palacio de múltiples cuartos abovedados de impresionantes dimensiones, la presencia de tres juegos de pelota, decoraciones estucadas con motivos complejos demostrando un alta habilidad artística, por la presencia de monumentos esculpidos con iconografía clásica y numerosos textos glíficos (Barrientos y Demarest 2007).

La secuencia de eventos históricos relacionados con Cancuén, recopilados por el extenso trabajo de investigación en epigrafía proporcionado por F. Fahsen, puede ser sintetizada de la siguiente forma (Fahsen y Barrientos 2003, 2006; Fahsen *et al.,* 2003).

Aunque se ha reportado una mención a Cancuén durante el Clásico Temprano en el sitio cercano de Tres Islas, en realidad no ha podido comprobarse la existencia de una ocupación en el sitio antes de 650 d. C.

En los inicios del Clásico Tardío, el control que Tikal había mantenido sobre las Tierras Bajas durante todo el Clásico Temprano se había tambaleado, cuando ésta fue vencida por Caracol en 562 d. C., evento que marca el inicio de una serie de derrotas significativas y el famoso hiato de Tikal (Martin 2003, 23, 24-30). La epigrafía indica que Cancuén fue fundada en 652 d.C., bajo los auspicios del gobernante de Calakmul, quién posicionó la ciudad en esta ubicación estratégica, como para reforzar su control sobre el Río La Pasión y asentar su poder en esta región ante una Tikal ya fuertemente debilitada (Demarest y Fahsen 2003; Demarest 2006; Demarest *et al.,* 2008a, 2008b; Demarest, en prensa; Woodfill 2007, 2010; Woodfill y Andrieu, 2012).

Aunque se desconoce desde qué fecha, sabemos que al menos sesenta años después de su fundación, Cancuén ya estaba aliado con Dos Pilas (la cual estaba aliada con Calakmul desde el 650 d. C.; Martin y Grube 2008, 56), que en esta época dominaba todo el Petexbatun (Demarest y Fahsen 2003; Demarest 2006; Demarest *et al.*, 2008a). La relación política entre ambas ciudades se ve en la epigrafía a finales del siglo VII, por la alianza matrimonial de la 'Muj ver de Cancuén' con el Gobernante 3 de Dos Pilas, y en arqueología por el descubrimiento de la tumba y palacio de la mujer de Cancuén, en Dos Pilas, investigado por parte del Proyecto Petexbatun (Demarest, en prensa; Fahsen y Barrientos 2006, 35).

Entonces, desde su fundación, Cancúen representa un reto para el control del comercio interregional, por su posición entre varias rutas de intercambios: al sur hacia las Tierras Altas, al norte hacia el Petexbatun y el Río Pasión y Usumacinta.

Sin embargo, conocemos mejor a Cancuén después del 760 d.C., cuando la ciudad llegó a su auge e independencia al mismo tiempo que colapsó el sistema político de Dos Pilas, lo cual coincide con el ascenso al poder (en 757 d.C.) del nuevo gobernante *Taj Chan Ahk*, el más conocido por aparecer en la mayoría de los textos asociados a Cancuén. *Taj Chan Ahk* aparece allí como un poderoso gobernante quién logró establecer un poder regional fuerte, y durante su reinado Cancuén alcanzó su apogeo (Demarest, en prensa). Libre de todo control por parte de las ciudades del Petexbatun, que en esta época cayeron en guerras

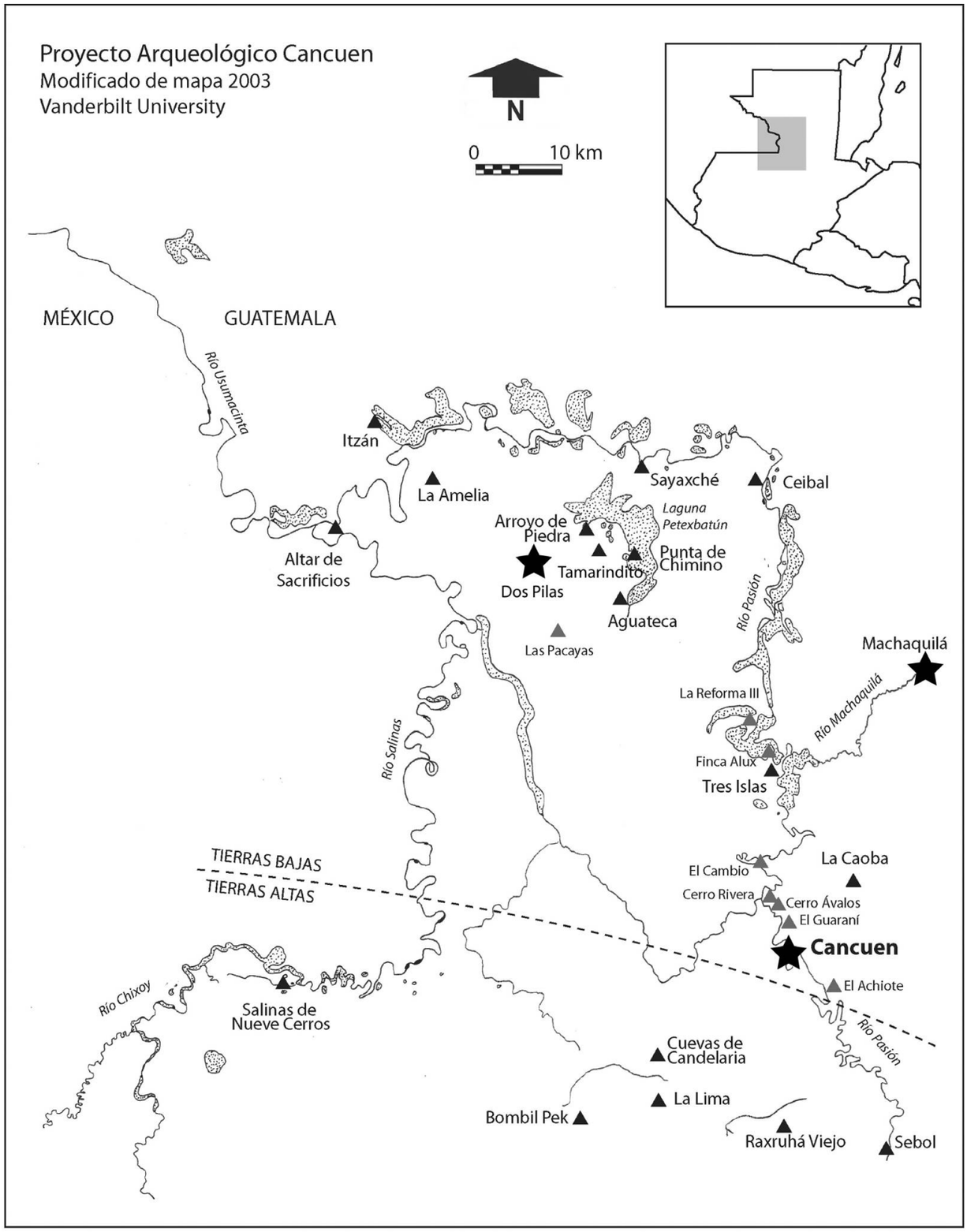


Figura 1. Mapa del Suroeste del Petén con los sitios mencionados en el texto.

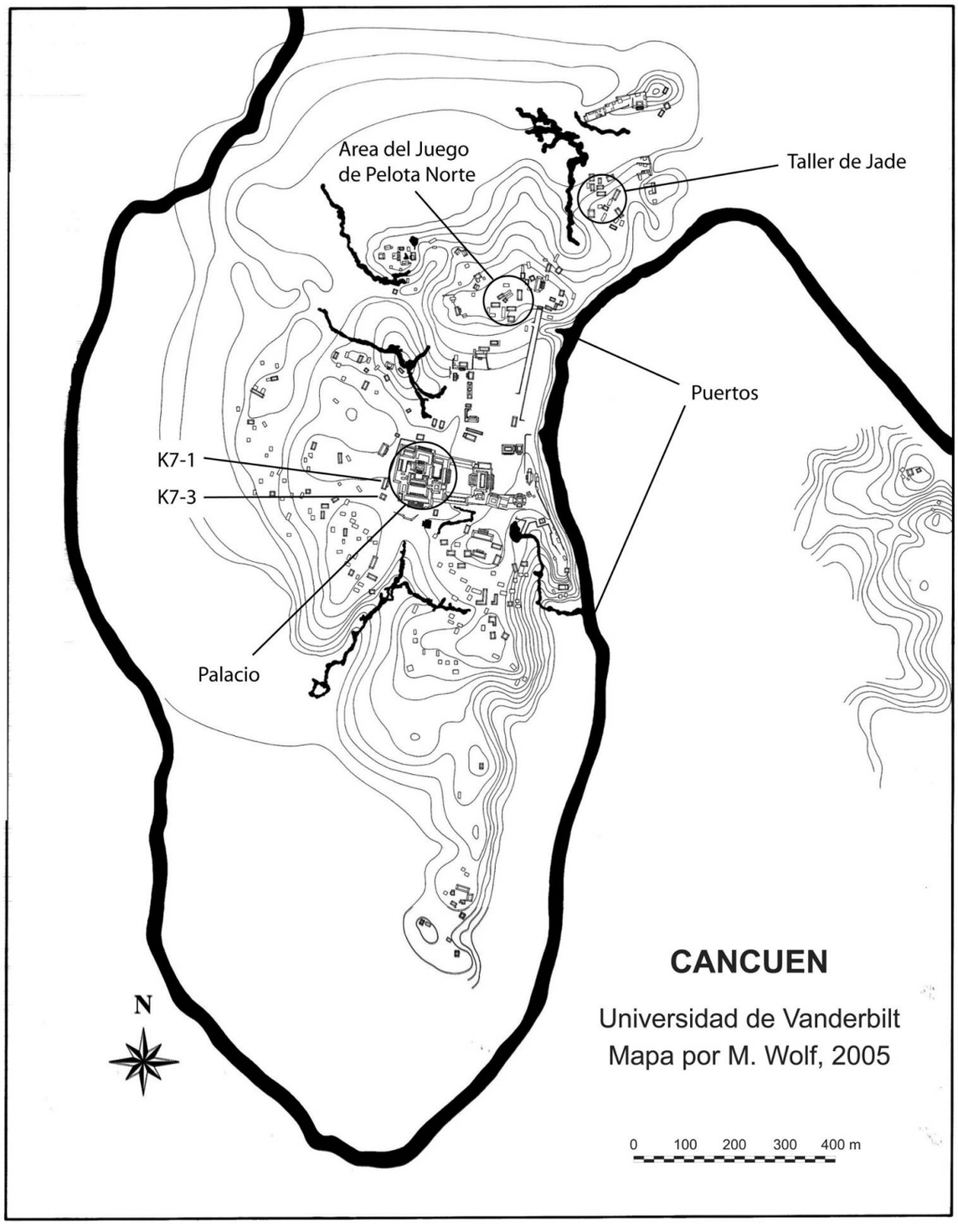


Figura 2. Mapa de Cancuén mostrando las áreas mencionadas en el texto (mapa por M. Wolf, 2005).

que las llevarían a su fin, Cancuén conoce un periodo de aproximadamente 40 años de independencia y empieza a extender su dominio, llegando, al menos, hasta conquistar a Machaquilá, un sitio localizado a unos 20 kilómetros hacia el Noreste, y *Sak Witz*, un sitio actualmente no identificado (Fahsen y Barrientos 2006, 37-39). Nuestro análisis se enfoca en esta época, ya que, si bien la complejidad de los datos la hacen difícil de interpretar, es seguramente la mejor entendida hasta la fecha, y corresponde a la época de actividad del taller de jade que fue excavado.

Una vez independiente, el reinado de Cancuén utiliza estrategias y alianzas políticas con sus vecinos para mantener su poder, que se manifiestan a través de la propaganda visible adentro del sitio (erección de estelas y altares esculpidos, decoraciones estucadas en los edificios)

y empezó una política hegemónica para tratar de mantener una amplia red política y económica.

En la arqueología maya, solemos considerar que los movimientos políticos pueden responder a necesidades económicas, por ejemplo, para controlar el acceso a una materia prima o de un eje de intercambio (Andrews 1980, 1990; Ashmore 1994; Demarest *et al.*, 2008a, 2008b; Guderjan 1995; Lee y Navarette 1978; McKillop 1996; Sharer 1994, 492), pero es muy raro que pueda comprobarse el aspecto económico de la política. La situación geográfica excepcional de Cancuén, la corta ocupación rica en eventos históricos y la existencia comprobada de actividades económicas internas entorno al jade, plantean el problema de saber en qué medida la estrategia de *Taj Chan Ahk* y su hegemonía sirvió a intereses económicos.

Por medio de los análisis de la cultura material, este artículo propone profundizar esta interrogante a través de la exploración de tres preguntas específicas:

1) ¿En qué medida las alianzas políticas mantenidas o establecidas por el reinado de Cancuén son visibles en la cultura material?
2) ¿Hacia qué entidades o regiones se enfocaron las relaciones políticas y económicas?
3) ¿Cómo se relacionan la política y la economía en Cancuén?

El análisis combinado del material cerámico y lítico nos permite brindar un punto de vista diferente e inhabitual de los eventos y estrategias políticas mayas en una ciudad del Clásico Tardío, comparándolo con un punto de vista económico. Las interpretaciones, hipótesis presentadas en este artículo se basan en los resultados de las investigaciones más recientes en el sitio, las cuales se ven renovadas de manera incesante por los nuevos datos obtenidos en los análisis que todavía están en curso. Por lo tanto, están susceptibles de cambios en el futuro, a medida en qué avancen los análisis.

Las relaciones políticas y su visibilidad en la cultura material

Es sabido que las relaciones políticas entre las entidades del Clásico Tardío del área maya podían acompañarse de actividades diversas, entre las cuales: la entrega de tributos de la ciudades que se encontraban bajo el dominio de otras; el intercambio de regalos entre personajes de la élite (Reents-Budet 1994). Entre otros materiales visibles en arqueología, algunas vasijas de prestigio (generalmente polícromos de alta calidad artística) podían ser obsequiadas, y en algunas ocasiones, el estudio de tales objetos permite establecer la existencia de contactos entre diferentes ciudades o regiones cercanas o lejanas, sobre todo cuando el análisis químico de proveniencia puede confrontarse con el estudio tipológico (Reents-Budet y Bishop 2003).

¿Cómo confirmar la existencia de las relaciones políticas atestadas en epigrafía por medio de la cultura material? Se trataría de identificar las pertenencias de las personas de la élite, con el fin de buscar recipientes de prestigio que pudieron ser objeto de intercambios diplomáticos. Un buen medio para este enfoque es ver con qué vasijas fueron enterrados los miembros de la élite. Aunque no necesariamente fueron enterrados con objetos de su región de origen (por ejemplo, la 'Mujer de Cancuén', en Dos Pilas, no fue enterrada con vasijas de Cancuén sino del Petén Central (Tikal-Uaxactun, Motul de San José; ver Foias 1996, 963, 964; Foias y Bishop 2007, 232), la presencia de vasijas importadas en los entierros puede ser un buen indicativo de las relaciones (¿políticas?) de un sitio a otro.

En Cancuén, los entierros relacionados con el Palacio y dos edificios cercanos (K7-1 y K7-3 Figura 2) proveen contextos confiables y sellados para varias épocas (dentro del marco de los 150 años de ocupación del sitio; Forné *et al.*, 2011). Un total de siete entierros con ofrendas cerámicas fueron hallados en diferentes contextos del Palacio, entre los cuales dos entierros reales: de un gobernante anterior a *Taj Chan Ahk* (Entierro 50 en la Estructura K7-3; Sears 2003, 125-127), y del gobernante *Kan Maax* (hijo de *Taj Chan Ahk*, Entierro 77 en el Palacio; Barrientos *et al.*, 2006a, 274-276), el cual está relacionado con un tercer entierro, atribuido de manera todavía hipotética a su esposa (Entierro 96; Barrientos *et al.*, 2006a, 286, 287). Las ofrendas cerámicas halladas en estos contextos confirman la existencia de contactos con regiones lejanas.

Aunque todavía se desconoce la proveniencia exacta de todas las vasijas (el análisis químico de procedencia por INAA -*Instrumental Neutron Activation Analysis*) está actualmente en curso con la colaboración de R. L. Bishop y M. J. Blackman, Smithsonian Institution of Washington), la comparación por estilos morfológico y decorativo brinda informaciones relevantes (Figura 3). La mayoría de los entierros de elite encontrados en el Palacio y sus dos anexos presentaban entonces depósitos de vasijas del estilo de Tierras Bajas, quizás confirmando los datos de la epigrafía.

El Entierro 50, el más prestigioso y más temprano del sitio, contenía piezas finas de jade y de concha, y tres vasijas completas, entre las cuales un cuenco pequeño de manufactura local (tipo *Cocales Bicromo*) y dos platos trípodes de tipo *Saxche-Palmar* Polícromo *sobre Naranja* (Figura 4), el polícromo más popular en el área maya del Clásico Tardío y conocido por ser representativo de la esfera cerámica *Tepeu*, característica del Petén del Clásico Tardío (Willey *et al.*, 1967). El segundo entierro real, y también el más tardío (posiblemente de la época del colapso del sitio hacia el 800 d.C.; ver Forné *et al.*, 2011) es el Entierro 77, de *Kan Maax* el cual contenía al menos tres vasijas asimiladas a la esfera *Tepeu*. La presencia de estos recipientes en los entierros de los personajes más prestigiosos del sitio tiende a confirmar la existencia de una larga tradición de relación directa entre la clase de élite real de Cancuén y los reinados del Petén, y muy probablemente, por su cercanía e historia epigráfica,

Entierro #	Estructura	Ofrendas		Vasijas		
		Cerám.	Otros	Tipo	Forma	Esfera de asociación tipológica
12	Patio Oeste del Palacio	2		*Nitro Inciso*	Cuenco trípode	Tierras Altas
				Volcancito Compuesto	Cuenco compuesto	No Determinado
31	Estr. K7-1	3		*Hinojo Negativo*	Vaso	Tierras Altas
				Cocales Bicromo	Cuenco trípode	Cancuén local
				Hinojo Negativo	Cuenco	Tierras Altas (Chipoc)
50	Estr. K7-3	3	Jade	*Cocales Bicromo*	Cuenco	Cancuén local
				Saxche-Palmar Policr.	Vaso	*Tepeu*
				Saxche-Palmar Policr.	Plato trípode con pestaña	*Tepeu*
75	Palacio, Estr. L7-14	1		Inciso No Id	Cuenco	Cancuén local
77	Palacio, Estr. L7-27	5	Jade y concha	*Saxche-Palmar Policr.*	Plato trípode	*Tepeu*
				Ahumado No Id	Vaso	No Determinado
				Erosionado	Plato trípode	*Tepeu*
				Erosionado	Plato trípode	*Tepeu*
96		3		Plano Relieve No Id	Vaso	Tierras Altas
83	Palacio, Estr. L7-12	1	Cuarzo	*Mataculebra Policr.*	Vaso	*Tepeu*

Figura 3. Cuadro con el detalle de las ofrendas cerámicas de los entierros con ofrendas excavados en el Palacio y las dos estructuras asociadas K7-1 y K7-3.

con las ciudades del Petexbatun. Sin embargo, no puede establecerse todavía una relación directa en la cerámica con algún sitio mencionado en la epigrafía (Calakmul, Dos Pilas y Machaquilá), por falta de resultados de los análisis de procedencia. Esperemos que los resultados por venir completen los datos históricos.

Además, en tres de los demás entierros fueron identificados en total cuatro recipientes cuyas características formales y decorativas se ubican típicamente entre las tradiciones de las Tierras Altas. La procedencia de dos vasijas fue establecida por activación de neutrones: un cuenco de tipo *Hinojo Negativo* (Figura 4) en el Entierro 31, directamente importado de Chipoc (sitio en la actual ciudad de Cobán, Alta Verapaz; Smith 1952; Sears 2003, 117), y un vaso con decoración en plano-relieve del Entierro 96 (¿la posible esposa de *Kan Maax*?), proveniente de una región todavía sin definir de las Tierras Altas (Barrientos *et al.*, 2006a, 287; R. L. Bishop, com. pers. 2009).

Pero las pertenencias de la élite no solo pueden verse en sus entierros. El modelo de distribución de la cerámica dentro del epicentro, reflejo del consumo de recipientes por parte de sus habitantes y usuarios, también es un valioso indicativo de las relaciones entre Cancuén y otras regiones del área maya. El análisis de la cerámica muestra una distribución desigual de los estilos cerámicos que se comenta a continuación.

Con anterioridad había sido observado que la colección cerámica de Cancuén presenta una marcada mezcla de influencias de las producciones de las regiones vecinas: Tierras Altas y Tierras Bajas (Forné *et al.*, 2009a, 2009b, 2011). Existe un fuerte componente local caracterizado por tipos inéditos en el área maya, pero también se observan tipos de la esfera cerámica *Tepeu* y de las Tierras Altas comparables a materiales de colecciones de sitios y regiones vecinas tales como el Petén y Petexbatun (Foias 1996; Sabloff 1975) y el Alta Verapaz, por ejemplo (Arnauld

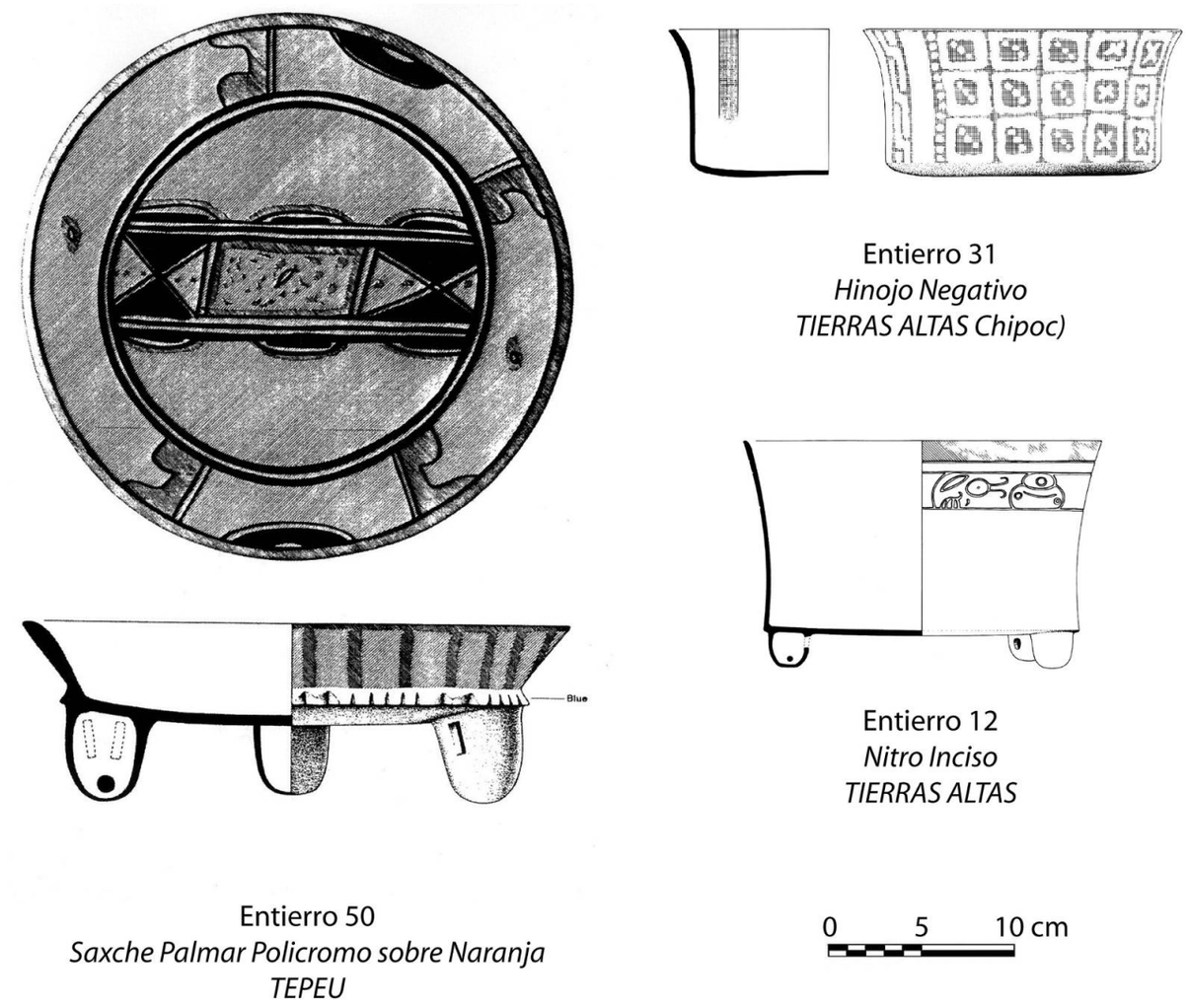


Figura 4. Vasijas de entierros: tipos de la esfera *Tepeu*, y tipos asociados a las tradiciones de Tierras Altas (dibujos: L. F. Luin).

1986) y, por fin, recipientes directamente importados de las zonas de la Chontalpa, Tabasco y del Sur de Veracruz (Forné *et al.*, 2010). Las proporciones generales de estas cuatro tradiciones o 'conjuntos cerámicos' (Forné *et al.*, 2011) se presentan en la Figura 5 y es importante indicar que no se trata necesariamente de recipientes importados, sino de recipientes cuyas características tipológicas remiten a dichas regiones. Por consiguiente, cada conjunto representa indiferentemente importaciones o imitaciones locales de los modelos cerámicos de las regiones vecinas.

Las proporciones generales de estos conjuntos cerámicos en la colección de Cancuén están calculadas sobre la totalidad de los tiestos clasificados hasta la fecha (con excepción de los tiestos erosionados, indeterminados y los tipos sin engobe, es decir un total de 15837 tiestos), y muestran que la gran mayoría de los recipientes siguen la tradición local de Cancuén (con el 61.57% de la muestra), seguidos por la tradición *Tepeu* (28.81%), la de Tierras Altas (2.84%), las importaciones desde una zona todavía no definida de Tabasco (6.16%) hasta Veracruz (0.62%).

La distribución de estas tradiciones cerámicas dentro del área peninsular muestra contrastes fundamentales entre las diferentes áreas que constituyen el sitio mapeado hasta la fecha. Lo ideal sería poder distinguir los contextos de basureros (de donde proviene la gran mayoría del material cerámico de Cancuén, gracias a una estrategia de excavación enfocada en la búsqueda de los depósitos primarios en el epicentro) pertenecientes a la élite, y tratar de entender si existe una diferencia en el consumo de recipientes de los miembros de la élite y la población común.

Esta división social se dificulta en Cancuén por los resultados recientes de la investigación realizada en el Palacio, ya que ahora se propone que éste, en la época de *Taj Chan Ahk*, no tuvo función principal de residencia, sino más bien una combinación de usos administrativos, diplomáticos y / o religiosos (Barrientos s/f). Las residencias de la élite real, según la propuesta enunciada, tendría lugar en palacios anexos que quedarían por identificar. Además, la Cancuén conocida y mapeada hasta ahora, ubicada en una península

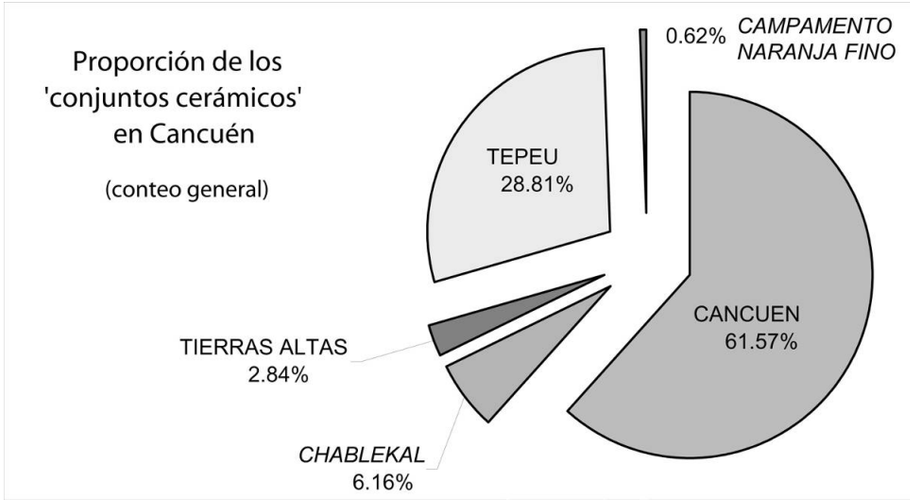


Figura 5. Porcentaje de los conjuntos cerámicos en Cancuén
(calculo global sobre 15837 tiestos, sin erosionados y sin engobe).

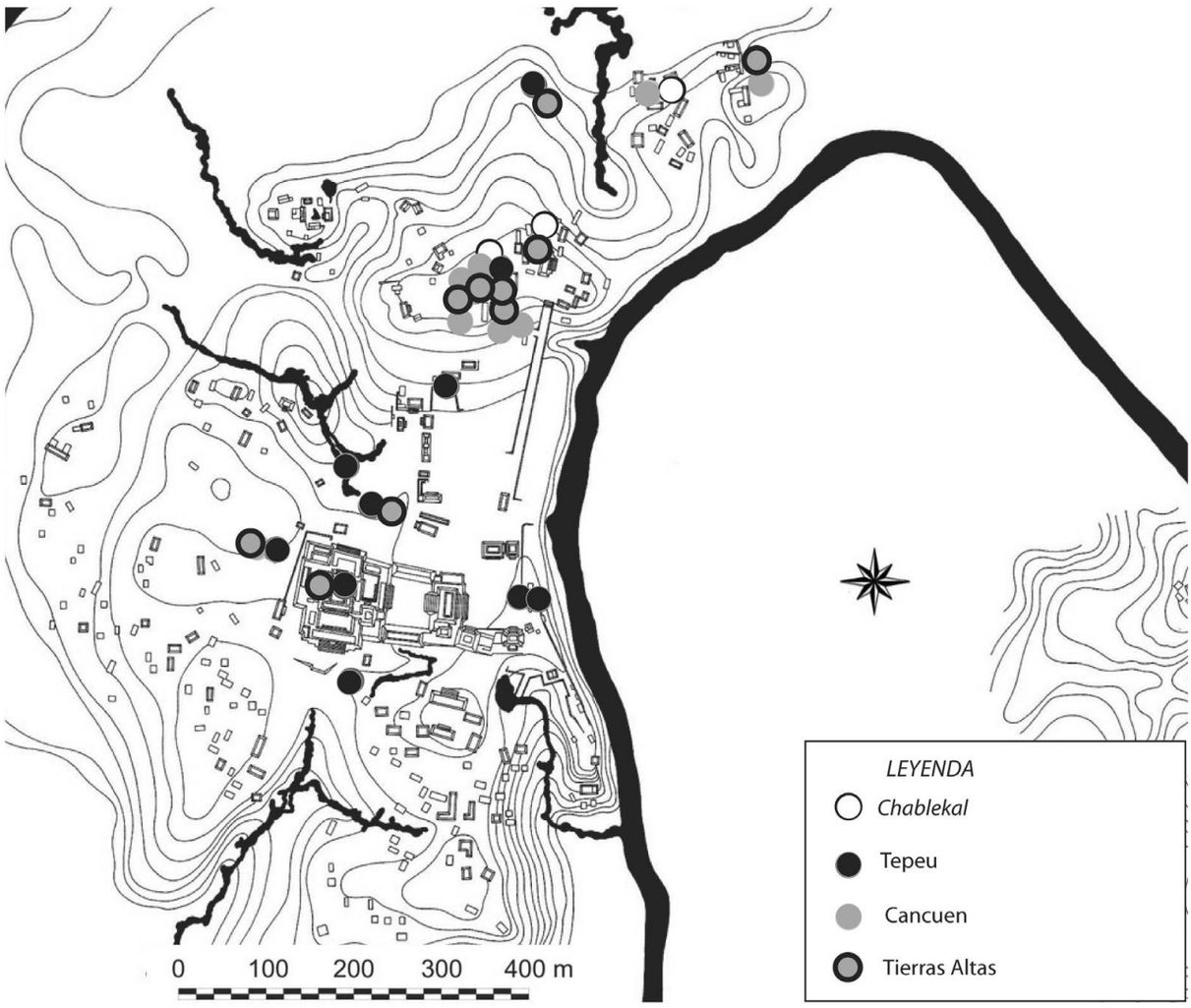


Figura 6. Distribución de la cerámica entre los diferentes sectores de Cancuén. Cada punto representa un 'conjunto cerámico' cuyas proporciones son mayores al promedio general del sitio. La ausencia de punto de un conjunto en un sector del sitio significa que su presencia está representada por porcentajes muy bajos, mas no inexistente.

formada por un meandro del Río La Pasión (Figura 2), no constituye la totalidad del sitio sino simplemente su sector más central, su epicentro, ya que ha sido observada la presencia de varios grupos arquitectónicos fuera de la península, y que quedan por investigar (Demarest, en prensa; Demarest *et al.*, 2008a, 2011a; Demarest y Martínez 2010a, 2010b, 2011). Estas observaciones nos obligan a reconsiderar en parte la organización interna del sitio, tanto a nivel de asentamiento como a nivel social, así que hasta la fecha, la diferenciación de los patios "élite real", "élite", "clases intermedias" y "población general", es todavía problemática.

Sin embargo, la repartición espacial de los conjuntos cerámicos en las diferentes áreas de Cancuén (tomando en cuenta la totalidad de los contextos arqueológicos, incluyendo basureros, y rellenos constructivos), indica diferencias bien marcadas. La Figura 6 muestra claramente como los contextos asociados al Palacio, y a las estructuras del sector central asociado al Palacio y de plazas públicas, presentan proporciones mayores de cerámica de tradición Petenera (pertenecientes a la esfera *Tepeu*).

El área norte de la península se demarca en varios aspectos, y está conectado con el centro por medio de un *sacbé*. Incluye muchas estructuras y complejos arquitectónicos, algunos de mampostería fina, otros, en mayor cantidad, compuestos por estructuras simples, de barro y una mezcla de estilos constructivos; incluye un juego de pelota cuyas características arquitectónicas son similares a varios sitios de Tierras Altas (Torres 2010); incluye también los puertos principales y el área del taller de jade. Según el estudio cerámico, el sector Norte se caracteriza por tasas particularmente bajas de los tipos *Tepeu*, y en el caso, por ejemplo, del grupo situado al Sur del Juego de Pelota Norte (Figura 6), por frecuencias anormalmente altas de cerámica de tradición Tierras Altas.

En términos de diferencia cerámica se puede dividir la península entre "sur" y "norte". Se asocia la zona más cercana al Palacio (posiblemente con más habitantes de mayor estatus) con un consumo mayor de recipientes cerámicos representativos de las tradiciones del Petén. No se descarta la posibilidad de que las pocas frecuencias altas de cerámica *Tepeu* en algunas áreas del norte pueden estar relacionadas con palacios secundarios también de mayor estatus. Este resultado nos remite al registro epigráfico, que indica una historia diplomática desde siempre orientada hacia los poderosos reinados del Petén (Fahsen y Barrientos 2006, 41).

Asimismo, aunque de manera indirecta, el análisis del material cerámico podría apoyar a los datos epigráficos para establecer la existencia de conexiones entre los miembros de la élite de Cancuén y los del Petén. Ya que a nivel tipológico y modal la distribución interna de las tradiciones cerámicas, ya sea en entierros y otros contextos como los basureros, indica una preferencia por parte del sur del epicentro, para las vasijas *Tepeu*, lo cual remite a una relación preferencial de esta parte de la población hacia los prestigiosos reinados del Petén.

En fin, la presencia de al menos dos vasijas directamente importadas de las Tierras Altas en dos entierros de élite directamente asociada al Palacio, muestra la existencia de una conexión diplomática (¿o hasta de alianza matrimonial?) con las regiones del Sur, la cual no era visible en el registro histórico.

Las relaciones económicas interregionales

Si la cultura material permite, aunque de manera discreta, apoyar las interpretaciones históricas sobre las relaciones políticas entre Cancuén y sus vecinos, ¿qué nos dice de las dinámicas económicas en el sitio? Y, ¿hacia cuáles regiones fueron enfocadas las relaciones económicas de Cancuén? Ya que el registro epigráfico no aporta este tipo información, debemos enfocarnos en otros datos para identificar los actores de las actividades económicas adentro del sitio y sus interlocutores interregionales. En Cancuén tenemos acceso a dos tipos de datos complementarios: el jade y la cerámica.

El jade:¿una producción para exportar?

El descubrimiento de un taller de manufactura de objetos de jade en la parte Norte del epicentro de Cancuén es uno de los elementos más destacados de la investigación en este sitio (Kovacevich y Pereira 2003). En efecto, se trata del único taller de jade conocido para las Tierras Bajas, lo cual, entre otras informaciones, atesta de manera relevante la existencia de contactos con las Tierras Altas. También es el único taller de jade en el epicentro de un sitio importante, y no cerca de sitios segundarios como es el caso en el Valle del Motagua (Rochette 2006).

El material correspondiente a la explotación del jade fue hallado en dos extensos basureros, excavados en un espacio comprendido entre tres estructuras modestas, construidas con barro y de dimensiones reducidas (Kovacevich y Pereira 2002). Un primer análisis de este material fue llevado a cabo por Kovacevich en el marco de su tesis doctoral (Kovacevich 2006), pero la totalidad de este material fue re-analizado, en 2008-2011 por Andrieu, incluyendo además los materiales de excavaciones nuevas (ver Andrieu 2009; Andrieu y Forné 2010; Andrieu *et al*., 2012; Andrieu *et al*., en prensa), mientras la mayor parte de la cerámica fue clasificada por Mélanie Forné y Silvia Alvarado (Andrieu *et al*., 2012; Andrieu *et al.*, en prensa). Además, este estudio se beneficia de nuevas evidencias para la composición química de los materiales líticos, gracias a una reciente colaboración con los laboratorios del Smithsonian Institution (Washington D.C.) y del Museo del Louvre (Paris). La clasificación de ambas colecciones (lítica y cerámica) demostró rápidamente que numerosos fragmentos de jade pertenecen a los mismos bloques, y se encontraron tiestos pertenecientes a los mismos recipientes cerámicos, por lo cual se consideran que estos dos basureros eran contemporáneos, resultado de una sola y extensa área de actividad. El material lítico de este taller se compone de 3606 fragmentos y bloques de jade. Fue fechado para el último periodo del sitio, el complejo Chamán, entre 780 y 800 d. C.

El nuevo análisis del material lítico demostró al menos dos puntos clave para la investigación. En primer lugar, si se considera el tamaño de los desechos, aparece claramente que los artesanos importaron bloques enteros, de grandes dimensiones, sin ninguna selección previa de las cualidades de la materia prima. Este jade contiene venas de albita, las cuales no fueron retiradas en las canteras sino en el taller de Cancuén. Dado el peso de la materia prima, la larga distancia desde las canteras y los medios de transporte de la época, resulta extraño que esta selección no se haya hecho directamente en las canteras.

En segundo lugar, el análisis de los desechos indica sorprendentemente, que la gente del taller no estaba involucrada en etapas muy avanzadas de la producción de los artefactos, ya que con excepción de algunos pocos, todos los fragmentos fueron trabajados con técnica de percusión. Recordemos que el jade es una piedra que no presenta fracturas concoideas, lo que implica que no se pueden controlar las fracturas; por consiguiente, después de trabajar los bloques por percusión para acercarse al tamaño definitivo de las piezas requeridas, es mucho más seguro emplear técnicas de aserrado, aunque este proceso resulte mucho más largo. En el material del taller de Cancuén, las huellas de aserrado son muy escasas: solo 54 fueron cortadas sobre dos lado, y 9 lo fueron sobre tres lados, sobre el total de los 3606 desechos hallados. Estas informaciones indican que en esta área de actividad, sólo las primeras etapas de la *chaîne opératoire* estaban en proceso.

Si el taller estaba involucrado en las primeras etapas de la producción de los artefactos de jade, eso implica que existió una división del trabajo del jade en Cancuén: tuvo que existir al menos un área más, donde los artesanos estaban encargados de las etapas siguientes, y que queda por descubrir. En la actualidad de los datos, tanto en excavación como en análisis de laboratorio, y ante la ausencia de evidencia de qué otras áreas en Cancuén fueran dedicadas a las siguientes etapas de la producción, no se descarta la posibilidad de que cierta parte de la exportación era de preformas de piezas, y no de artefactos terminados.

Sin embargo, lo más extraño de este taller es probablemente su ubicación en el ámbito urbano. Es interesante que un taller de jade esté tan lejos de las fuentes naturales de materia prima, ya que los demás talleres de jade conocidos se encuentran muy cerca de los yacimientos, en el valle del Motagua (Forshag y Leslie 1955; Hammond *et al.*, 1977; Kidder 1935; Rochette 2006, 2009; Rands 1965; Smith y Kidder 1943; Taube *et al.*, 2005). Esta especificidad de Cancuén plantea la cuestión del abastecimiento en jade: ¿de dónde se importaba la materia prima? ¿En cuáles redes de intercambio estaba Cancuén involucrada?

Un estudio anterior había sugerido que el jade del taller provenía de una sola fuente geológica cuya composición química no coincidía con ninguna fuente conocida del Motagua. Sin embargo algunas muestras del jade de Cancuén sí correspondían a algunos artefactos preclásicos encontrados en el valle de Salamá (Kovacevich *et al.*, 2005). Una serie de estudios de composición química y de proveniencia de la materia prima del taller de Cancuén ya están en proceso (véase abajo), pero estos resultados anteriores, añadidos al hecho de que la cerámica y obsidiana indican una ausencia de contacto entre Cancuén y el Sureste del área maya (valle del Motagua, Copán-Quiriguá), sugería la necesidad de buscar hacia el Oeste del Motagua (Andrieu y Forné 2010). El descubrimiento reciente de yacimientos fuera de las más conocidas fuentes geológicas del valle del Motagua fue el argumento mayor para realizar nuevos análisis para comparar su composición química con la del material del taller.

La investigación sobre la proveniencia geológica del jade de Cancuén se está llevando a cabo en colaboración con el ININ y el C2RMF, en el Museo del Louvre (Paris, Francia). Estos análisis todavía son preliminares, pero parecen confirmar que el jade trabajado en el taller de Cancuén proviene de una sola fuente geológica ubicada en la Sierra de Chuacús, es decir, en la zona occidental de la falla geológica del Motagua (Andrieu *et al.*, 2011). Más análisis de proveniencia, recorridos geológicos y una comparación a nivel cerámico son las operaciones previstas para el futuro, con la esperanza de poder confirmar la existencia de contactos recurrentes entre Cancuén y esta región de las Tierras Altas.

Otro elemento relevante de esta investigación es el siguiente: aunque el jade es un material abundante en el sitio (la mayor concentración siendo los bloques y desechos del taller), parece haber sido de acceso restringido (Andrieu *et al*., en prensa): el jade no parece haber sido un material valorado, o utilizado, por la élite de Cancuén. Mientras las tumbas reales suelen ser los contextos donde más jade ha sido encontrado, los dos entierros reales excavados en Cancuén (Entierros 50 y 77) son, en comparación, muy pobres, con tan solo siete artefactos de jade en cada uno (Andrieu *et al.*, 2011). ¿Podría explicarse esta diferencia con una interpretación cronológica? De hecho, el Entierro 50 es anterior a *Taj Chan Ahk*, y el Entierro 77 es posterior: podría tratarse, en ambos casos, de épocas en que el jade no era explotado en Cancuén, aunque no tenemos ninguna evidencia de si la explotación del jade en el sitio duró más (antes y / o después) que el reino de este gobernante. No obstante, la notable ausencia de jade en los entierros más prestigiosos del sitio bien podría indicar que este material no era el más valorado por la élite de Cancuén, o que a pesar de su estatus real, que por alguna razón no tuvieron el derecho de usarlo.

Otro argumento para este punto es la poca cantidad de objetos terminados de jade en Cancuén. El total de artefactos de jade en todo el sitio es mucho más bajo de lo que se esperaría en un centro de producción: en 12 años de excavación, y en comparación con cerca de 3606 desechos, se hallaron 16 orejeras y 156 cuentas. Esta diferencia muy marcada plantea la pregunta del destino de los artefactos fabricados en Cancuén, ya que puede establecerse que no era para la población productora ni para la élite que

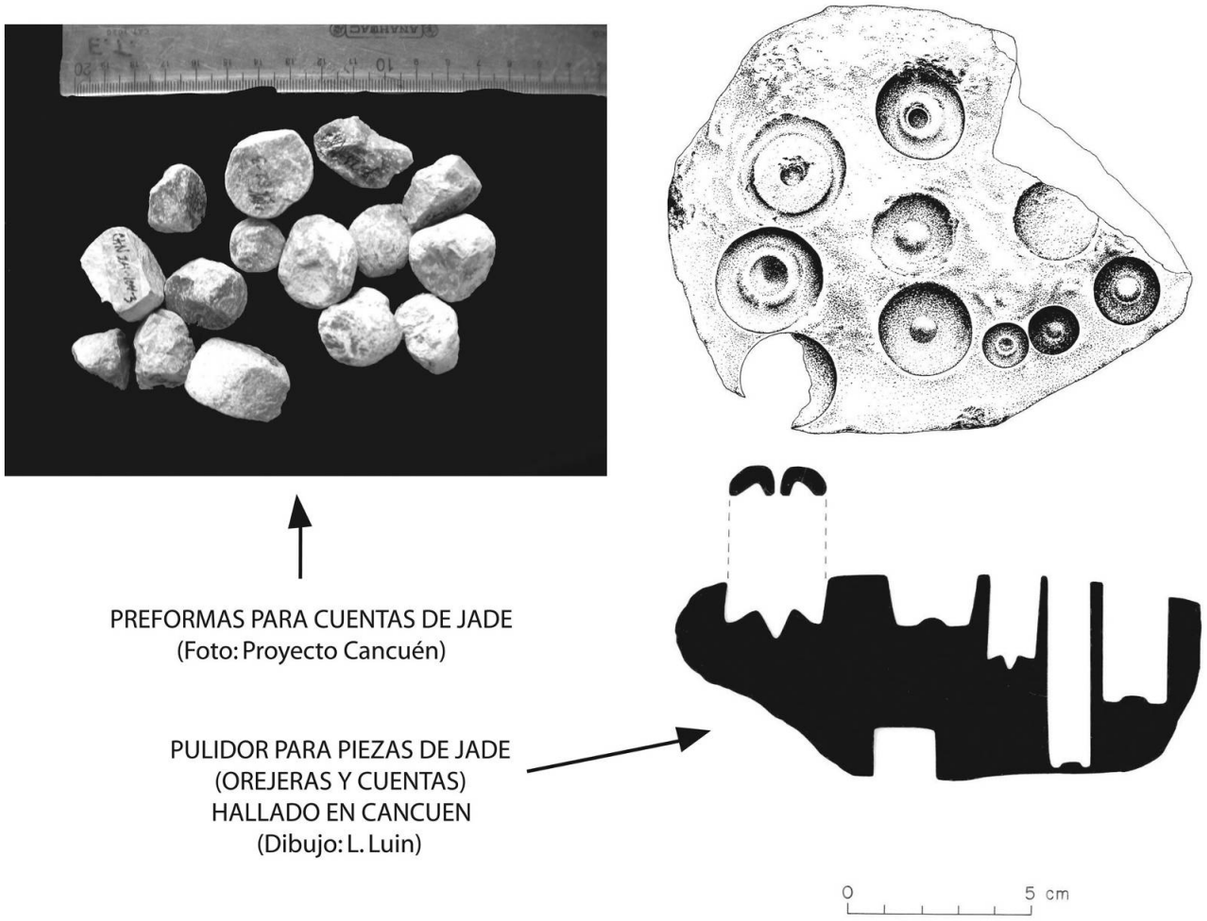


Figura 7. Pulidor de orejeras y desechos de jade del taller de Cancuén (dibujo: L. F. Luin).

los dirigía. La mejor hipótesis hasta la fecha es que los artefactos y / o las preformas fueron producidos para ser exportados.

Finalmente, la comparación entre las 16 orejeras y los negativos de los pulidores hallados (Figura 7) en Cancuén indica que solo dos de ellas corresponden, en sus dimensiones, a los dos negativos más pequeños. Todas las otras presentan dimensiones o formas diferentes. La presencia de pulidores que no corresponden a los objetos terminados es otro argumento para considerar que los artefactos producidos en Cancuén ya no se encuentran en el sitio, y que por consiguiente eran exportados, siendo la pregunta ¿hacia dónde?

Intercambios a larga distancia: el caso de la cerámica

Mientras el estudio de la cerámica asociada con unos contextos élite (entierros y contextos diversos) apoya las hipótesis de alianzas y relaciones recurrentes con los reinados del Petén, existe otra clase de cerámica que no necesariamente se asocia con la élite y brinda otro tipo de información sobre contactos no diplomáticos.

Como es visible en la Figura 6, el gris fino del grupo *Chablekal* presenta sus mayores frecuencias en el sector norte del epicentro, lo cual corresponde no solo al sector del taller de jade, sino también al área de puerto (ver Figura 2). En cambio, los recipientes de clase Naranja Fino, identificados recientemente como pertenecientes al tipo *Campamento Naranja Fino* (Forné *et al.*, 2010). La presencia de esta cerámica es sorprendente por su proveniencia lejana desde Veracruz (Forné *et al.*, 2010) Parece tener una distribución preferencial, pero la muestra es muy pequeña para que la información espacial pueda ser considerada como representativa (0.62% de la muestra presentada aquí, ver Figura 5). Es importante sin embargo indicar que las dos vasijas semi-completas *Campamento Naranja Fino* provienen de residencias de un grupo de estatus no élite sino posiblemente "intermediario" (Belches 2009; Forné *et al.*, 2010; Ohnstad *et al.*, 2004). También es interesante que esta área del sitio esté al lado del puerto.

Considerando los resultados preliminares del análisis de procedencia, es probable que la totalidad de los recipientes Gris Fino y Naranja Fino, fuera directamente importada de otras regiones. Dada la ausencia de relación entre este material y el centro de la península, la hipótesis presentada aquí es que estos recipientes (aunque no sepamos en qué forma y con qué propósito fueron importados) son el reflejo de un intercambio de índole económica, posiblemente relacionados con el área y actividades en el puerto.

Los análisis por activación de neutrones, en proceso por parte de R. L. Bishop y M. J. Blackman, indican que la mayoría de los tiestos y recipientes *Chablekal* provienen de una zona del actual estado mexicano de Tabasco o el área occidente de la Chontalpa, mientras los tiestos *Campamento Naranja Fino*, (y en realidad, junto con algunos *Chablekal*), provienen de una región al sur del actual estado de Veracruz, en México (R. Bishop, com. pers. 2011; Forné *et al.*, 2010). El contacto con estas regiones sorprendentemente lejanas, estaría confirmado por la presencia muy discreta de obsidiana negra opaca, probablemente de Zaragoza, conocida por su abundancia en los sitios de Veracruz durante el Clásico Tardío, y extremadamente escasa en el área maya de Tierras Bajas antes del Clásico Terminal. Las tasas anormalmente altas de este material en Cancuén (cerca de 1% del total de la obsidiana) coinciden con la procedencia lejana de *Chablekal* y *Campamento Naranja Fino*.

Estas importaciones indicarían entonces que se utilizó una ruta diferente, alejada de las prioridades políticas y diplomáticas, de las relaciones de prestigio, ya que no existe ninguna referencia en el registro histórico a algún sitio que no fuera de Tierras Bajas Mayas.

Sin la cultura material, no hubiera sido posible establecer un vínculo entre Cancuén, Tabasco y Veracruz. Esto constituye un dato clave para entender la política del reinado de Cancuén, que abrió, o mantuvo vigente, una ruta de comercio hacia el noroeste del área maya, fuera de las regiones con las cuales es atestado el vínculo político por el registro epigráfico.

La distribución de la cerámica *Chablekal* de Cancuén, que tiene altos niveles de cromo en su composición química (Forné *et al.*, 2010) tiene una distribución muy limitada en las Tierras Bajas. Hasta la fecha, solo han sido identificados *Chablekal* con el mismo origen en Dos Pilas, además de una cantidad menor de tiestos en el sitio cercano Aguateca (R. Bishop, comunicación personal 2011; Foias 1996, 969-971; Forné *et al.*, 2010). En Dos Pilas, esta cerámica proviene de la última ocupación, correspondiendo a estructuras modestas en la plaza mayor, en una época en qué este sitio estaba en proceso de abandono y ya no se caracterizaba por fuertes actividades humanas, como en Cancuén en la misma época (después de esta corta ocupación Dos Pilas fue destruida; Demarest 2006; Foias 1996).

Con base en la evidencia cerámica, podemos considerar que, al menos durante los cuarenta últimos años de ocupación en Cancuén, el intercambio de vasijas con el Petexbatun era escaso, hipótesis reforzada por el hecho de que la destrucción y guerra ya habían debilitado mucho esta región después del 760 d. C. Al contrario, los datos indican que Cancuén seguía, para estas épocas, una nueva ruta hacia el sur, directamente hasta la lejana zona del Veracruz y Tabasco (Demarest *et al.*, 2008a, 2008b).

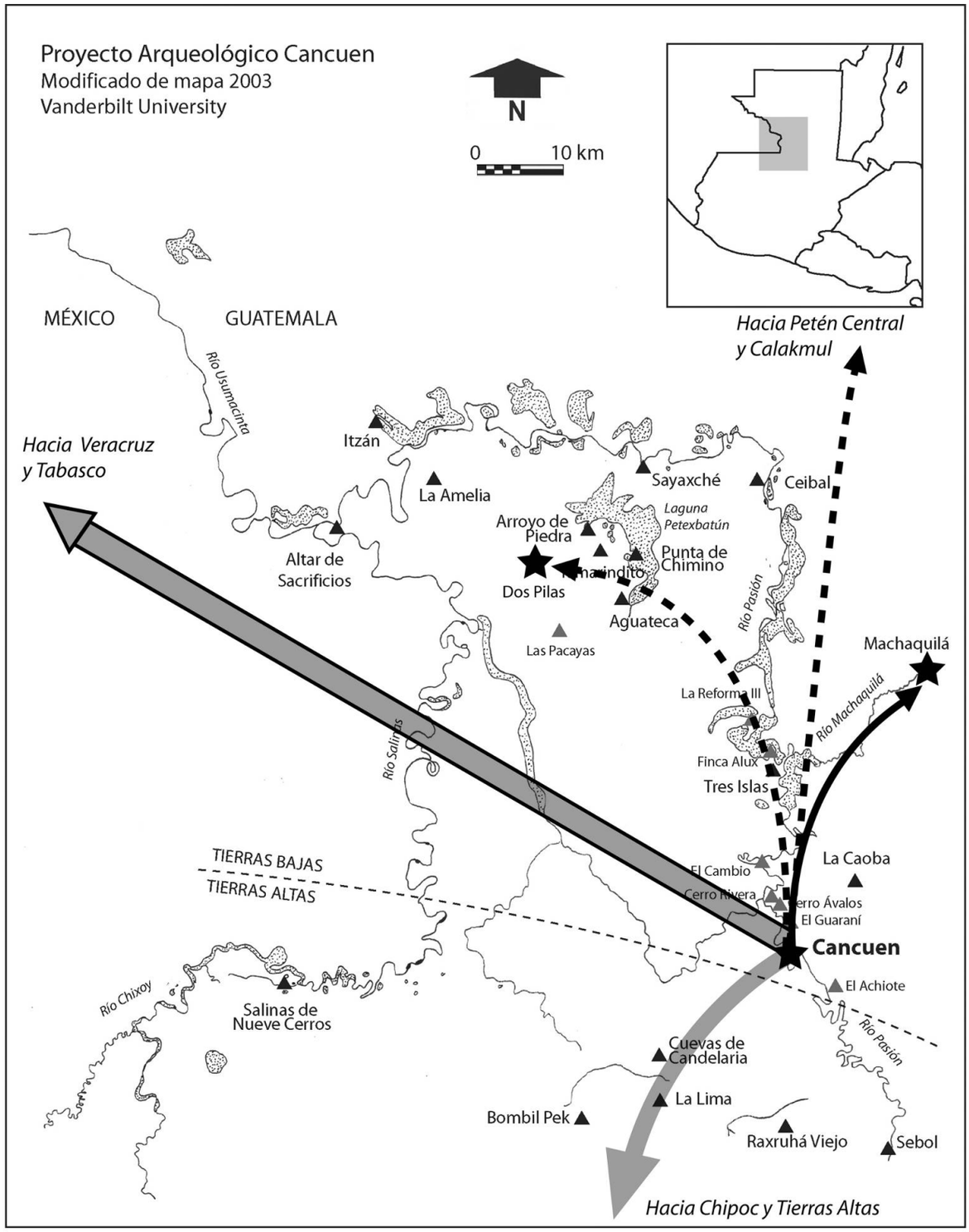
Síntesis

Aunque la epigrafía y los eventos políticos nos demuestran hasta qué punto la historia de Cancuén está ligada con la del Suroeste del Petén (Petexbatun y Machaquilá), el análisis de la cultura material indica rumbos totalmente diferentes. Nos obliga a considerar la existencia de dos direcciones nuevas: una ruta de intercambio que conecta Cancuén con la región de Tabasco y Veracruz; otra ruta, pasando probablemente por el sitio de Chipoc (Cobán, Alta Verapaz), y que conecta Cancuén con el Sur, hacia las fuentes de jade del Altiplano. El papel y la importancia económica de Cancuén pueden, a la luz de los análisis de la cultura material, resumirse de la siguiente forma (Figura 8).

La organización interna de la producción del jade en Cancuén no nos es entendida en todas sus modalidades, pero las actividades parecen haber sido divididas con un nivel alto de segmentación social y / o espacial, ya que el taller demuestra haber sido involucrado únicamente en las primeras etapas de una producción probablemente destinada a la exportación.

La importación de jade desde el Altiplano, iba seguramente más allá del simple traslado de la materia prima. Como para muchas actividades de producción y artesanía, el trabajo del jade, el mineral más duro después del diamante, no puede ir sin cierto conocimiento técnico. Considerando esto, además de la presencia de vasijas importadas del Sur en el sitio y de las altas frecuencias de recipientes asimilados a las Tierras Altas en el sector Norte de Cancuén (cerca del taller de jade; Figura 2), tomando en cuenta también las características arquitectónicas del Juego de Pelota Norte, similar a otros ejemplares del Altiplano (Torres 2010), podemos proponer varias hipótesis que quedan para comprobar en el futuro. Una es que el sector norte de Cancuén haya sido poblado, en parte, por migrantes del sur, los cuales mantenían contactos con las regiones de donde provenía el jade y alguna vasijas cerámicas (Forné *et al.*, 2008, 223); otra posibilidad que se puede especular es que existió una relación política o tal vez, ideológica, entre Cancuén y los sitios del altiplano, formalizada y celebrada en esta cancha de juego de pelota. Las altas proporciones de tipos cerámicos de Tierras Altas en el sector norte de Cancuén también apoyan la interpretación de una fuerte conexión entre este sector del epicentro y unas regiones todavía no determinadas hacia el altiplano.

Las relaciones con las Tierras Altas carecen de referencia epigráfica, de no ser por la mención del sitio desconocido *Sak Witz* (blanca montaña), cuya ubicación en el Altiplano es todavía altamente hipotética (Fahsen y Barrientos 2006, 41). Sin embargo, dicha conexión no está exenta de carácter diplomático, sugerida por la presencia de vasijas de Chipoc de las Tierras Altas en dos entierros asociados al Palacio real de Cancuén. Es posible que el intercambio de bienes desde el Altiplano hasta Cancuén no ocurriera entonces sin relaciones entre los actores de la élite de



LEYENDA

Contactos de intercambios visibles en la cultura material (ruta no definida)

Contactos de intercambios y posiblemente diplomaticos visibles en la cultura material

Relaciones diplomaticas durante el reino de Taj Chan Ahk (760-800 d.C.)

Relaciones diplomaticas antes del reino de Taj Chan Ahk (652-760 d.C.)

Figura 8. Mapa de las relaciones diplomáticas y económicas entre Cancuén y las regiones mencionadas en el texto.

ambas regiones, las cuales seguramente participaron en tener buenas relaciones y mantener el flujo de bienes que fueron clave para el crecimiento de Cancuén como potencia regional.

En cuanto a las relaciones con la Costa del Golfo, es decir con la región de Tabasco y el Sur de Veracruz, está comprobada en lítica, cerámica y posiblemente respaldada por la presencia de abundante concha marina de la Costa Atlántica (Thornton 2008, 13). Dado el hecho de que las referencias epigráficas en Cancuén no conciernen ningún área fuera del Petén, es tentador considerar que las relaciones con Tabasco y el Sur de Veracruz fueron puramente comerciales, basadas principalmente en el intercambio de bienes que impliquen también el transporte de vasijas y de obsidiana (y posiblemente ¿de concha marina?) desde la costa. Esto estaría respaldado por la distribución interna de las vasijas *Chablekal* y *Campamento Naranja Fino*, que preferentemente se encuentran en contexto del Norte de Cancuén, en un área no solo asociada con el taller de jade sino también con los posibles puertos.

La única evidencia de relación entre Cancuén y una región hacia la Costa del Golfo sería la presencia de un jade de la misma fuente que la que era explotada en Cancuén, en cuatro máscaras funerarias de *Pakal*, en Palenque (Neff *et al.*, 2006), pero esta evidencia indirecta concierne una fecha anterior al reino de *Taj Chan Ahk*, por lo cual este dato deja también muchas interrogantes.

Conclusión: estrategias políticas y económicas en Cancuén

¿Qué relación tiene la economía con las estrategias políticas de *Taj Chan Ahk* en Cancuén durante el final del Clásico Tardío? Algunas de las actividades de producción e intercambio estuvieron directamente relacionadas con los contactos diplomáticos mantenidos entre Cancuén y sus vecinos e interlocutores, en particular el comercio del jade para exportarlo hacia las entidades políticas de Tierras Bajas o tal vez hacia áreas del Golfo de México hasta Veracruz. Pero la coincidencia entre epigrafía y cultura material es muy escasa. Sin embargo, economía y política pudieron estar vinculadas de varias formas. Las hipótesis desarrolladas con base en los resultados de los análisis de materiales se presentan a continuación.

En primer lugar, las relaciones diplomáticas con las Tierras Altas (sugeridas únicamente por la proveniencia de dos vasijas en los Entierros 31 y 96), seguramente tuvieron como meta el mantenimiento de las buenas relaciones interregionales, con el fin de asegurar la persistencia de las redes de intercambio del jade (¿y de otros bienes invisibles en arqueología?).

En segundo lugar, es visible que el vacío político dejado por el colapso de Dos Pilas en el 760 d. C. (que anteriormente controlaba a Cancuén y el suroeste de las Tierras Bajas) fue aprovechado por *Taj Chan Ahk* para controlar el comercio y las actividades económicas locales, y llevar a Cancuén a su apogeo. Según unas hipótesis enunciadas en publicaciones anteriores, este gobernante desarrolló o mantuvo el uso de una ruta nueva, la 'ruta transversal', hacia el Noroeste: Tabasco y Veracruz, para hacer crecer su poder económico y por ende, político (Barrientos y Demarest 2007; Demarest *et al.*, 2007, 2008b; Demarest *et al.*, 2009a; Woodfill 2010). Esta hipótesis encaja bien con el conjunto de evidencias conocidas hasta el momento, concerniendo el intercambio de jade desde el sur, la importación de cerámica desde la Costa del Golfo (Demarest *et al.*, 2011b; Forné *et al.*, 2010), pero también con los eventos políticos y las guerras en el Petén y Petexbatun (Demarest 1997, 2006). La economía se entiende en este caso, como un fuerte apoyo al desarrollo político, ya que, hacia el final de la historia de Cancuén, *Taj Chan Ahk*, tiene los recursos económicos, políticos y divinos suficientes para poder controlar un territorio definido, al menos, hasta Machaquilá, y una ruta de intercambio hacia un rumbo sureño. Evitando el sector peligroso del Petexbatun, que desde la derrota de Dos Pilas ha caído en guerras endémicas (Demarest 1997, 2006), *Taj Chan Ahk* habría desarrollado así su camino también hacia el Este del Petén, donde en esta época, se considera que la población experimenta un crecimiento y revitalización (Laporte y Mejía 2002).

Esta hipótesis, basada en la evidencia brindada por el análisis de la cultura material, propone que en Cancuén, la economía jugó un papel preponderante para el desarrollo de la ciudad, funcionando como motor de crecimiento, y participando a llevar a la ciudad hacia un apogeo regional, gracias a un manejo adecuado de sus recursos (mantenimiento de relaciones económicas y diplomáticas con Tierras Altas, Tierras Bajas, y la Costa del Golfo).

Aunque no deja de ser un caso único en la arqueología maya, Cancuén ilustra, una vez más, las ventajas de los estudios pluridisciplinarios, en este caso: síntesis de la investigación epigráfica, combinada con los estudios lítico y cerámico. Aunque ya se conocen las estrategias políticas mayas del Clásico Tardío y el afán de las clases dirigentes para el poder y el permanente deseo de extender sus límites, quedan sin entenderse, en buena medida, las motivaciones sociales, ideológicas, o, como sería el caso en Cancuén, económicas que pudieron ser a la vez causas y consecuencias de estas estrategias.

El caso especial de Cancuén ilustraría el carácter imbricado de las estrategias económicas y políticas, y nos muestra que, todavía, queda mucho por entender de las motivaciones políticas de los gobernantes mayas del Clásico Tardío.

Referencias citadas

Andrews, A. P. 1980. The Salt Trade of the Ancient Maya. *Archaeology* 33(4), 24-33.

Andrews, A. P. 1990. The Role of Trading Ports in Maya Civilization. En F. S. Clancy And Peter D. Harrisson (eds.), *Vision and Revision in Maya Studies*, 159-167. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Andrieu, C. 2009. Análisis preliminar de la lítica de Cancuén. En A. A. Demarest, H. Martínez, M. Forné, C. Quintanilla y L. F. Luin (eds), *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe Final No. 9, Temporada 2008*, 174-186. Informe entregado a la Direccion General del Patrimonio Cultural y Natural. Guatemala.

Andrieu, C. y Forné, M. 2010. Producción y Distribución del Jade en el Mundo Maya: Talleres, Fuentes y Rutas del Intercambio en su Contexto Interregional: vista desde Cancuén, In B. Arroyo, A. Linares Palma y L. Paiz Aragon (eds.), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, 947-956. Museo Nacional de Arqueología, Guatemala.

Andrieu, C., Riveron, O. J., Tenorio, M. D., Calligaro, T., Cruz Ocampo J. C., Jiménez, M. y Ostrooumov, M. 2011. Últimos datos sobre la producción de artefactos de jade en Cancuén. In *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010*. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Andrieu, C., M. Forné, y A. Demarest, 2012. El valor del jade: producción y distribución del jade en el sitio de Cancuén. En V. Walburga anc G. Guzzy (eds), *El Jade y Otras Piedras Verdes: Perspectivas Interdisciplinarias e Interculturales*. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, Colección Científica, México.

Andrieu, C., E. Rodas, y L. F. Luin. En prensa. The Values of Maya Jades: a Technological Reanalysis of Cancuén's Jade Workshop. *Ancient Mesoamerica*.

Arnauld, M.-C. 1986. *Archéologie de l'habitat en Alta Verapaz (Guatemala)*. Études Mésoaméricaines 10. CEMCA, México.

Ashmore, W. A. 1994. *Quirigua Reports IV. Settlement Archaeology at Quirigua, Guatemala, Ecological, Social, and Ideological Aspects of a Precolumbian Landscape*. University Museum Monographs, Philadelphia.

Belches, D. W. 2009. CAN 54: Excavaciones en el Grupo Norte. En A. A. Demarest, H. Martínez, M. Forné, C. Quintanilla y L. F. Luin (eds), *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe Final No. 9, Temporada 2008*, 88-113. Informe entregado a la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural. Guatemala.

Barrientos, T. s/f. *The Royal Palace of Cancuen: The Structure of Lowland Maya Architecture and Politics at the end of the Late Classic period*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Vanderbilt.

Barrientos, T., Arriaza, M., Mijangos, B., Linares, A., Quintanilla, Q. y Alvarado, S. 2006a. Excavaciones en la Estructura L7-27 de Cancuen: Temporada 2005. En T. Barrientos, A. Demarest, C. Quintanilla y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe de Temporada 2004-2005*, 259-314. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.

Barrientos, T., Demarest, A. A., Alvarado, S., Martínez, H., Wolf, M. y Luin, L. F. 2006b. Hidráulica, Ecología, Ideología y Poder: Nueva Evidencia y Teorías en el Sur de Petén. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, 291-302. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Barrientos, T., y Demarest, A. A. 2007. Cancuén: Puerta del Mundo Maya Clásico. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, 611-628. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Bishop, R. L., Sears, E. L. y Blackman, M. J. 2005. A Través del Río del Cambio. *Estudios de Cultura Maya* Vol. XXVI, 17-40.

Demarest, A. A. 1997. The Vanderbilt Petexbatun Archaeological Project 1989–1994. Overview, History and Major Results of a Multidisciplinary Study of the Classic Maya Collapse. *Ancient Mesoamerica* 8(2), 209–227.

Demarest, A.A. En prensa. Ideological Pathways to Economic Exchange: Religion, Economy, and Legitimation at the Classic Maya Royal Capital of Cancuen. *Latin American Antiquity.*

Demarest, A. A. (ed.) 2006 *The Petexbatun Regional Archaeological Project: a multidisciplinary study of the Maya collapse*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology Monograph No. 1. Vanderbilt University Press, Nashville.

Demarest, A. A. y Barrientos, T. (eds.) 2000. *Proyecto Arqueológico Cancuén, Informe N°1, Temporada 1999.* Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Demarest, A. A. y Barrientos, T. (eds.) 2001. *Proyecto Arqueológico Cancuén, Informe N°2, Temporada 2000.* Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Demarest, A. A. y Barrientos, T. (eds.) 2002. *Proyecto Arqueológico Cancuén, Informe Nº3, Temporada 2001.* Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Demarest, A. A. y Fahsen, F. 2003. Nuevos datos e interpretaciones de los reinos occidentales del Clásico Tardío: Hacia una visión sintética de la historia Pasión/Usumacinta. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (eds.), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*, 160-176. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A. A., Barrientos, T. y Fahsen, F. 2006. El Apogeo y el Colapso del Reinado de Cancuén: Resultados e Interpretaciones del Proyecto Cancuén, 2004-2005. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, 757-768. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A. A., Woodfill, B., Barrientos, T., Monterroso, M. y Fahsen, F. 2007. La Ruta Altiplano-Tierras Bajas del Occidente, y el surgimiento y caída de la civilización Maya del Clásico. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, 27–44. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A., Barrientos, T., Forné, M., Wolf, M., Bishop, R. L., Arriaza, C., Belches, D. W. y Garrido, J. L. 2008a. La Nueva Historia de la Puerta a las Tierras Bajas: Descubrimientos Recientes sobre la Interacción, Arqueología y Epigrafía del sitio Cancuén. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007*, 515-531. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A. A., Woodfill, B., Wolf, M., Barrientos, T., Bishop, R. L., Monterroso, M., Barrios, E., Quintanilla, C., y Ivic, M. 2008b. De la Selva a la Sierra: Investigaciones a lo Largo de las Rutas Ribereñas y Terrestres del Occidente. En J-P. Laporte, B. Arroyo, H. Mejía (eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007*, 179-193. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A. A., Martínez, H., Wolf, M., Torres, P., Belches, D. W., Andrieu, C., Luin, L. F., O´Mansky, M. y Quintanilla, C. 2009a. Economía interna, relaciones internacionales de Cancuén y de los sitios de su reinado. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. E. Mejía (eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008*, 655-674. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal, Guatemala.

Demarest, A. A., Martínez, H., Forné, M., Quintanilla, C. y Luin, L. F. (eds.) 2009b. *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe de Temporada 2008*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.

Demarest, A. A., Martínez, H. 2010a. El intento infructuoso a una transición Clásico Postclásico en Cancuén. En B. Arroyo, A. Linares Palma y L. Paiz Aragon (eds), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, 609-620. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Demarest, A. A., Horacio Martínez, H. (eds.) 2010b. *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe de Temporada 2010*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.

Demarest A. A. y, Martinez, H. (eds.) 2011. *Proyecto Arqueológico Cancuén Informe Final No. 10: Temporada 2010*. Informe entregado a la Dirección General del Patrimonio Cultural de Guatemala, Guatemala.

Demarest, A. A., Wolf, M., Barrientos, T. 2011a. Entre ríos y pantanos: reconfigurando Cancuén a través de su geografía sagrada y patrón urbano discontinuo. En B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (eds.), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010*. Ministerio de Cultura y Deportes, Dirección del Patrimonio Cultural de Guatemala, Asociación Tikal, Guatemala.

Demarest, A. A., Martínez, H., Wolf, M., Quintanilla, C., Forné, M., Torres, P., y Luin, D.W. 2011b. Economía, Hegemonía, y Producción, Evidencias de Excavaciones, Análisis, y Re-análisis en Cancuen. En B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (eds.), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010*. Ministerio de Cultura y Deportes, Dirección del Patrimonio Cultural de Guatemala, Asociación Tikal, Guatemala.

Dillon, B. 1979. *The Archaeological Ceramics of Salinas de Nueve Cerros, Alta Verapaz, Guatemala*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley.

Fahsen, F. y Barrientos, T. 2003. El Altar 2 de Cancuén. In A. A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M Callaghan, B. Woodfill y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén, Temporada 2002*, 33-42. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Fahsen, F., Demarest, A. A. y Luin, L. F. 2003. Sesenta años de historia en la escalinata jeroglífica de Cancuén. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (eds.), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*, 703-713. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Fahsen, F. y Barrientos, T. 2006. Los Monumentos de Taj Chan Ahk y Kan Maax. In T. Barrientos, A. Demarest, C. Quintanilla y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén, Informe de Temporada 2004-2005*, 35-56. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Foias, A. E. 1996. *Changing Ceramic Production and Exchange Systems and the Classic Maya Collapse in the Petexbatun Region, Department of the* Petén, *Guatemala*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Vanderbilt.

Foias, A. E. y Bishop, R. L. 2007. Pots, Sherds, and Glyphs: Pottery Production and Exchange in the Petexbatun Polity, Petén, Guatemala. En C. A. Pool y G. J. Bey III (eds), *Pottery Economics in Mesoamerica*, 212-236. University of Arizona Press, Tucson.

Forné, M., Alvarado, S., Torres, P., Arriaza, C. y Macario, R. 2008. Estudio de la Cerámica en Cancuen: Un Nuevo Comienzo. En H. Martínez, A. Demarest, M. Forné y L. Luin (editores), *Proyecto Arqueológico Cancuén, Informe Nº 8, Temporada 2007*, 211-273. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Forné, M., Bishop, R. L., Demarest, A. A., Blackman, M. J. y Sears, E. L. 2010. Gris Fino, Naranja Fino: presencia temprana y fuentes de producción, el caso de Cancuén. En B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (eds), *XIV Simposio de investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, 1163-1182. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Forné, M., Demarest, A. A., Martínez, H., Torres, P., Alvarado, S. y Arriaza, C. 2009a. Intercambio y afiliación cultural en Cancuén: la complejidad cultural en las vísperas del colapso. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. E. Mejía (eds.), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008*, 1017- 1036. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de

Cultura y Deporte, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal.

Forné, M., Demarest, A. A., Torres, P. y Alvarado, S. 2009b. Cancuén: una cuidad fronteriza de cultura maya en el Clásico Tardío. Un punto de vista desde la cerámica. En *III Congreso Centroamericano de Arqueología*, San Salvador, 27 de Octubre 2009. Museo Nacional de Antropología David J. Guzmán, San Salvador. Edición digital.

Forné, M., Alvarado, S. y Torres, P. 2011. Cronología cerámica en Cancuén: historia de una ciudad del Clásico Tardío. *Estudios de Cultura Maya, vol.* XXXVIII: 11-39.

Foshag W. F. y Leslie, R. 1955. Jadeite from Manzanal, Guatemala. *American Antiquity* 21, 81–83.

Guderjan, T. H. 1995. Maya Settlement and Trade on Ambergris Caye, Belize. *Ancient Mesoamerica* 6(1), 147-159.

Hammond, N., Aspinall, A., Feather, S., Hazelden, J., Gazard, T., y Agrell, S. 1977. Maya Jade: Source Location and Analysis. En T. Earle y J. Ericson (eds.), *Exchange Systems in Prehistory*, 35-67. New York, Academic Press.

Kidder, A. V. 1935. *Notes on the ruins of San Agustin Acasaguastlan, Guatemala*. Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Publication no. 456, Contribution 15.

Kovacevich, B. 2006. *Reconstructing Classic Maya Economic Systems: Production and Exchange at Cancuén, Guatemala*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Vanderbilt.

Kovacevich, B. y Pereira, K. 2002. Operaciones 24: Excavaciones en los Grupos M9 y M10. En A. Demarest y T. Barrientos (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe Temporada 2001*, 189-212. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Kovacevich, B. y Pereira, K. 2003. Operación CAN 24: Excavaciones en el Cuadrante M10. En A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M. Callaghan y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuen, Informe de Temporada 2002*, 265-300. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Kovacevich, B., Neff, H. y Bishop, R. L. 2005. Laser Ablation ICP-MS Chemical Characterization of Jade from a Jade Workshop in Cancuén, Guatemala. En R. J. Speakman y H. Neff (eds.), *Laser Ablation ICP-MS* in *Archaeological Research*, 38–57. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Laporte, J. P., y Mejía, H. E. 2002. Tras la huella del Mopan: Arquitectura del Clásico Terminal y del Postclásico en el sureste de Petén. En J. P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo (eds.), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, 59-88. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Lee, T. A. y Navarette, C. (eds.) 1978. *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. New World Archaeological Fondation No. 40. Brigham Young University Press, Provo, Utah.

Martin, S. 2003. In Line of the Founder: A View of Dynastic Politics at Tikal. En J. Sabloff (ed.), *Tikal, Dynasties, Foreigners and Affairs of State*, 3-45. School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.

Martin, S. y Grube, N. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasites of the Ancient Maya*. Thames and Hudson, London. Segunda edición en ingles.

McKillop, H. 1996. Ancient Maya Trading Ports and the Integration of Long-Distance and Regional Economies: Wild Cane Cay in South-Coastal Belize. *Ancient Mesoamerica* 7, 49-62.

Neff H., Kovacevich, B. y Bishop, R. L. 2006. Compositional Characterization of Mesoamerican Jadeite: Brief Review with Results Pertinent to the Mask of Pakal. Manuscrito.

Ohnstad, A., Arriaza, C., y Burgos, W. 2004. Operación 39A: Excavaciones en el Grupo K9 "Los Patos": Un Complejo Residencial y su Sistema Hidráulico. En A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M. Callaghan, B. Woodfill y L. Luin (eds), *Proyecto Arqueológico Cancuén, Temporada 2003*, 211-250. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Rands, R. L. 1965. Jades of the Maya Lowlands. En R. Wauchope y G. R. Willey (eds.), 561-580. Handbook of Middle American Indians, vol. 3, University of Texas Press.

Reents-Budet, D. 1994. Functions of Classic period painted pottery. En D. Reents-Budet (ed.), *Painting the maya universe: royal ceramics of the Classic period*, 72-105. Duke University Press.

Reents-Budet, D. y Bishop, R. L. 2003. More than methodology: INAA and Classic Maya painted ceramics. En Lambertus van Zelst (ed.), *Patterns and Process. A Festschrift in honor of Dr. Edward V. Sayre*, 93-106. Smithsonian Center for Materials Research and Education, Suitland, Maryland.

Rochette, E. 2006. *Investigating Jade Prestige Goods Production, Middle Motagua Valley, Guatemala*. Informe entregado a FAMSI. http://www.famsi.org/reports/05069/index.html

Rochette, E. 2009. Jade in Full: Prehispanic Domestic Production of Wealth Goods in the Middle Motagua Valley, Guatemala. *Archaeological papers of the American Anthropological Association*, 19, n°1, 205–224.

Sabloff, J. A. 1975. *Excavations at Seibal, Department of* Petén*, Guatemala. Number 2: Ceramics*. Memoirs of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology, Vol. 13. Harvard University. Cambridge, Massachusetts.

Sears, E. L. 2003. Excavaciones e Historia Interpretativa de las Estructuras K7-1 y K7-3 de Cancuén. En A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M. Callaghan y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén, Temporada 2002*, 115-144. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Sharer, R. J. 1994. *The Ancient Maya, Fifth Edition*. Stanford University Press, Stanford.

Smith, R. E. 1952. *Pottery from Chipoc. Alta Verapaz, Guatemala.* Carnegie Institution of Washington, Publication 596, Contribution n°56. Washington.

Smith, A. L., y Kidder, A. V. 1943. *Explorations in the Motagua Valley, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington Publication no. 546. Washington, DC: Carnegie Institution of Washington.

Taube, K., Hruby, Z. y Romero, L. 2005. Jadeite Sources and Ancient Workshops: Archaeological Reconnaissance in the Upper Río El Tambor, Guatemala. Informe entregado a FAMSI. http://www.famsi.org/reports/03023/index.html

Torres, P. 2010. Canchas como instrumentos de interacción política, económica y social en el mundo maya de Mesoamérica. En B. Arroyo, A. Linares Palma y L. Paiz Aragon (eds), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, 107-118. Museo Nacional de Arqueología, Guatemala.

Thornton, E. K. 2008. *El uso prehistórico de animales en Cancuén: resultados preliminares de un análisis zooarqueológico.* Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Willey, G. R., Culbert, T. P. y Adams, R. E. W. 1967. Maya Lowlands Ceramics: a report from the 1965 Guatemala City Conference. *American Antiquity* 32(3), 289-315.

Woodfill, B. 2007. *Shrines of the Pasion-Verapaz Region, Guatemala: Ritual and Exchange Along an Ancient Trade Route*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Vanderbilt.

Woodfill, B. 2010. *Ritual and Trade in the Pasión-Verapaz Region, Guatemala*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology, vol. 6. Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee.

Woodfill, B., y Andrieu, C. 2012. Tikal's Early Classic Domination of the Great Western Trade Route: Ceramics, Lithic, and Iconographic Evidence. *Ancient Mesoamerica* 23:189-209.

Woodfill, B., Fahsen, F. y Monterroso, M. 2006. Nuevos descubrimientos y evidencia de intercambio a larga distancia en Alta Verapaz, Guatemala. En J-P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, 936-975. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Woodfill, B., Monterroso, M., Spenard, J., Castillo, D., Galindo, G., y Andrieu, C. 2011. Proyecto Salinas de los Nueve Cerros, resultados de la primera temporada de campo, 2010. En *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010*. Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Difusión de dioses como modelo de refuerzo en el control político: el caso del reino de Kanu'l y el Dios Chaahk

Ana García Barrios

Abstract

Gods Diffusion AS A Model of Reinforcement on Political Control: The Case of the Realm of Kanu´L And Chaahk

In Mesoamerica it was common to move with their own gods and that to use them as the patrons of conquests and battles (García Barrios y Valencia 2009: 23-38; see Gutiérrez in this volume). Perhaps, one of the unquestionable cases of movement and transposition of gods from one culture to another is Tlaloc, rain and ray god from the centre of Mexico that came to the Maya area with the help of the Teotihuacan lords. Its arrival affected in a decisive way the military aspect that Chaahk acquires during the Late Classic Period.
Within the dynamic of the use of gods as political strategy, this work will be centred in how the governors reinforced their political control over their allied, vassals, or conquered through ceremonies or rituals to certain gods. From this perspective, it has been chosen the realm of *Kanu´l* because it is impossible to cover in one single work the political relations and the strategies used from the main political power at that moment. Furthermore, the kingdom of *Kanu'l* is one of the most powerful and expansionist of the Classical Period, as it can be observed that in some of the realms with which *Kanu'l* established political and administrative relations, or political marriages, are performed rituals and ceremonies offered to the rain; the rain and the war god named Chaahk, mainly under tittles or names such as *Yax Ha'al Chaahk*, 'Chaahk is the first rain'. This can be mainly observed in Piedras Negras, Cancuén, and Copán. In Piedras Negras it is mentioned that Governor II takes his headdress in front of god *Yax Ha'al Chaahk*, ceremony which could be verified in other monuments and that could have been overseen by *Yukno'm Ch'e'n* of Calakmul. In Cancuén something similar to Piedras Negras can be noticed. Panel 1 reproduces various retrospective events in which the death of a personage at *Chiik Nahb'* is mentioned, and a ceremony in front of the god *Yax Ha'al Chaahk* and Calakmul's governor is mentioned too. It is much more interesting to notice that in Quiriguá, in Stela 1, there is a mention to a king of *Chiik Nahb'*, perhaps *Wamau Kawii'l*, just before the attack prepared to the city of Quiriguá against his oppressor Copán. Texts of Quiriguá describe that in this military confrontation, *K'ahk' Tiliw Chan Yopaat*, governor of Quiriguá, kills *Waxaklajuun Ub'aah K'awiil* from Copán by beheading. But in the sculpted text in Copán's Hieroglyphic Stairway it is mentioned that the governor dies and '*Yax Ha'al Chaahk* was born the 3rd of May of 738 (9.15.6.14.6), and were raised the stone and the shield of Turtle Mountain'. The patron of this text pretends to imbue the traumatic death of Copan's Governor of a mythological halo, when the mythological birth of *Yax Ha' al Chaahk*, on May 3 of 738 DC (9.15.6.14.6), date of the firsts rains, as is described by the appellative *Yax Ha'al Chaahk*, 'Chaahk is the first rain', is mentioned in the text. Stuart (2005: 385) considers that this text was chosen to connect the moment of the death of the governor with the importance of the agricultural ritual of the first rains. On the other hand, it is proposed that the military image of *Chak Xib' Chaahk* was spread throughout the Maya area, coinciding with its presence in the narratives of 'The Confrontation', which are reproduced in codex style vessels. This ceramic sequence shows two conflicting groups, one armed with shields and lances, and other unarmed and with courtly attire. One of the principal warriors is Chaahk recognizable mainly by its name *Chak Xib'* [*Chaahk*], his interlocutor is the founder of the *Kanu'l* lineage, 'Sky raiser'. We present archaeological, iconographic and epigraphic data that permit discern that the *Kanu´l* dynasty was the sponsor of some of the codex vessels that show myths or legends of very old tradition. Among these myths is the one that links their dynastic origin to the military aspects of Chaahk.

Key Words: K'anul codex style pottery, Classic period, Chak Xib' Chaahk Yax Ha'al Chaahk, gods diffusion.

Resumen

En Mesoamérica era común desplazarse con sus dioses y que éstos fuesen los patrocinadores de conquistas y batallas (García Barrios y Valencia 2009: 23-38, ver a Gutiérrez en este mismo volumen). Tal vez, uno de los casos incuestionables de movilidad y transposición de dioses de una cultura a otra es el de Tláloc, dios de la lluvia y el rayo del centro de México que viaja al área maya de manos de los señores de Teotihuacan. Su llegada va a afectar de forma decisiva el aspecto bélico que adquiere Chaahk, su homónimo en el área maya, en el Clásico Tardío.
Dentro de la dinámica del uso de los dioses como estrategia política, este trabajo se centra en cómo los gobernantes refuerzan su control político sobre sus aliados, vasallos o conquistados a través de ceremonias o rituales a determinados dioses. Desde esta perspectiva se ha elegido el reino de Kanu'l, uno de los más poderosos y expansionistas del periodo Clásico, pues se observa que en algunos de los reinos con los que establece una relación política, administrativa o matrimonial, efectúan rituales o ceremonias a Chaahk, dios del rayo, la lluvia y la guerra, principalmente bajo la advocación de Yax Ha'al Chaahk, 'Chaahk es la primera lluvia'. Esto se advierte principalmente en Piedras Negras, Cancuén y Copán. En Piedras Negras se menciona que el Gobernante II toma su tocado ante el dios Yax Ha'al Chaahk, ceremonia que según atestiguan otros monumentos pudo haber sido realizada en presencia de Yukno'm Ch'e'n 'El Grande' de Calakmul. En Cancuén se advierte algo similar a Piedras Negras. El Panel 1 reproduce varios eventos retrospectivos en los que se menciona la muerte de un personaje en Chiik Nahb' y una ceremonia ante el dios Yax Ha'al Chaahk realizada en presencia del gobernante de Calakmul. Más interesante resulta que en Quiriguá se recoja en la Estela 1, la mención a un rey de Chiik Nahb', tal vez Wamau Kawii'l, justo antes del ataque que realiza esta ciudad contra su opresor, Copán. Los textos de Quiriguá describen que en ese enfrentamiento, K'ahk' Tiliw Chan Yopaat, gobernante de Quiriguá, da muerte por decapitación a Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, rey de Copán. Pero los textos tallados en la Escalera Jeroglífica de Copán mencionan que el gobernante muere y 'nació Yax Ha'al Chaahk, el 3 de mayo de 738 (9.15.6.14.6),… y fueron levantados el pedernal y el escudo en la Montaña Tortuga'. El patrocinador de

este texto pretende imbuir de un halo mitológico la muerte traumática del gobernante copaneco al mencionar en el pasaje el nacimiento mitológico de Yax Ha'al Chaahk "Chaahk es la primera lluvia", coincidiendo con la llegada de las primeras lluvias. Stuart (2005: 385) considera que este pasaje es elegido para enlazar el momento de la muerte del gobernante con la importancia del ritual agrícola de las primeras lluvias.
Por otro lado, se propone que la figura bélica de Chak Xib' Chaahk se difunde por el área maya coincidiendo con su presencia en las narrativas de La Confrontación que reproducen las vasijas estilo códice. En ellas se muestran dos grupos enfrentados, uno armado con escudos y lanzas, y otro desarmado y relacionado con la corte. Uno de los guerreros principales es Chaahk, reconocible principalmente por su nombre Chak Xib' [Chaahk], su interlocutor es el fundador del linaje de Kanu'l, 'Sostenedor del Cielo'. En relación con esto, se presentan datos arqueológicos, iconográficos y epigráficos que permiten sugerir que la dinastía Kanu'l fue la patrocinadora de al menos un grupo concreto de vasijas códices que muestran mitos de tradición muy antigua, entre ellos éste en donde se vincula su origen dinástico con el aspecto bélico de Chaahk.

Palabras claves: vasijas estilo códice de K'anul, periodo Clásico, Chak Xib' Chaahk, Yax Ha'al Chaahk, difusión de dioses.

Introducción

La religión ha formado parte inseparable de todas las sociedades y culturas del mundo desde que el hombre se volvió sedentario, y desde entonces ha sido empleada y manipulada por las esferas políticas y de poder para sus propios intereses. Pese a que los sacerdotes eran esenciales en este entramado de poder, es a los dioses, en concreto a los dioses protectores de cada reino, a los que se recurrían y se les imploraban su ayuda en momentos de conflictos regionales, nacionales o internacionales. Coincide que todas las grandes civilizaciones del mundo así lo concibieron; el dios protector debía ser una entidad con poderes especiales, generalmente asociado al cielo y a la fertilidad de la tierra. En América en general, como en el en el Viejo Mundo, era común desplazarse en contextos bélicos con sus dioses y que éstos fuesen los patrocinadores de conquistas y batallas.

Entre los mayas, la utilización de los dioses para el beneficio del rey como forma de control de la comunidad está atestiguado desde diferentes perspectivas, algunas de ellas se exponen en otros trabajos de este volumen, como el de Eugenia Gutiérrez González sobre la captura de los dioses patronos de reinos enemigos, o el trabajo de Hugo García Capistrán sobre el uso y empleo de determinados teónimos en nombres personales como forma de legitimación del gobernante.

Dentro de la dinámica del uso de los dioses como estrategia política, este trabajo se centra en cómo los gobernantes refuerzan su control político sobre sus aliados, vasallos o conquistados a través de ceremonias o rituales a determinados dioses. Para ello se ha elegido el reino de *Kanu'l*, uno de los más poderosos y expansionista del periodo Clásico, pues se ha observado que en algunos reinos con los que establece relación política se efectúan rituales a una advocación concreta de Chaahk; *Yax Ha'al Chaahk*, '*Chaahk* es la primera lluvia'. Advocación que tiene una gran difusión por toda la geografía maya y a lo largo del tiempo, llegando hasta la Colonia.

Por otro lado, se propone que esta presencia de Chaahk en contextos bélicos se ve estimulada por la relación que crean los señores de *Kanu'l* entre su fundador, "Sostenedor de Cielo" y Chaahk como el guerrero *Chak Xib' Chaahk*, probablemente el dios que legitima a esta dinastía En relación con esto, se presentan datos arqueológicos, iconográficos y epigráficos que permiten sugerir que la dinastía *Kanu'l*, fue la patrocinadora de al menos un grupo concreto de vasijas códices, definidas como La Confrontación, que muestran mitos de tradición muy antigua donde se vincula su origen dinástico con el dios *Chaahk*. Coincidiendo con el momento de fabricación de estas vasijas, el Clásico Tardío, la dinastía *Kanu'l* impulsa y difunde la presencia de *Chaahk* en los reinos de su órbita a través de los iconos que porta el guerrero *Chak Xib' Chaahk* en las vasijas de La Confrontación y el aspecto de *Yax Ha'al Chaahk* en las ceremonias o eventos de toma de poder.

Presencia de Chaahk en el reino de Kanu'l

Chaahk es un dios estrechamente relacionado con Calakmul desde el origen de la ciudad. Así queda atestiguado en el friso preclásico (400-200 AC) localizado en el año 2000 por Ramón Carrasco (2009), director del Proyecto Calakmul. Este friso de 20 m de largo por 4 de alto en su punto máximo enmarca el acceso a una gran cueva artificial realizada con bóveda de cañón de más de 9 m de largo y recubierta de estuco aplanado con las manos, simulando la rugosidad de una cueva y con elementos decorativos propios de éstas como son manos en negativo. La parte central del friso reproduce la figura de una entidad divina que según Carrasco (comunicación personal 2009) se corresponde con el *chulel* "alma" de la montaña sagrada de los mayas. Desde mi perspectiva, la figura central encaja en todo con los rasgos físicos que presenta *Chaahk* en el periodo preclásico (Figura 1), encajando a la perfección con la cueva ubicada abajo y con el concepto de montaña que defiende Carrasco, pues desde el Preclásico hasta el Posclásico se reconoce al dios de la lluvia como un personaje asociado a la cueva (García Barrios 2007; 2009a). Incluso en la actualidad, los diferentes grupos mayas en temporada de lluvias le siguen haciendo rituales y ofrendas en el interior de las cuevas. Las cuevas fueron y son lugar de comunicación con ancestros y seres sobrenaturales. Espacios sagrados y místicos que permitían al ser humano relacionarse con los dioses.

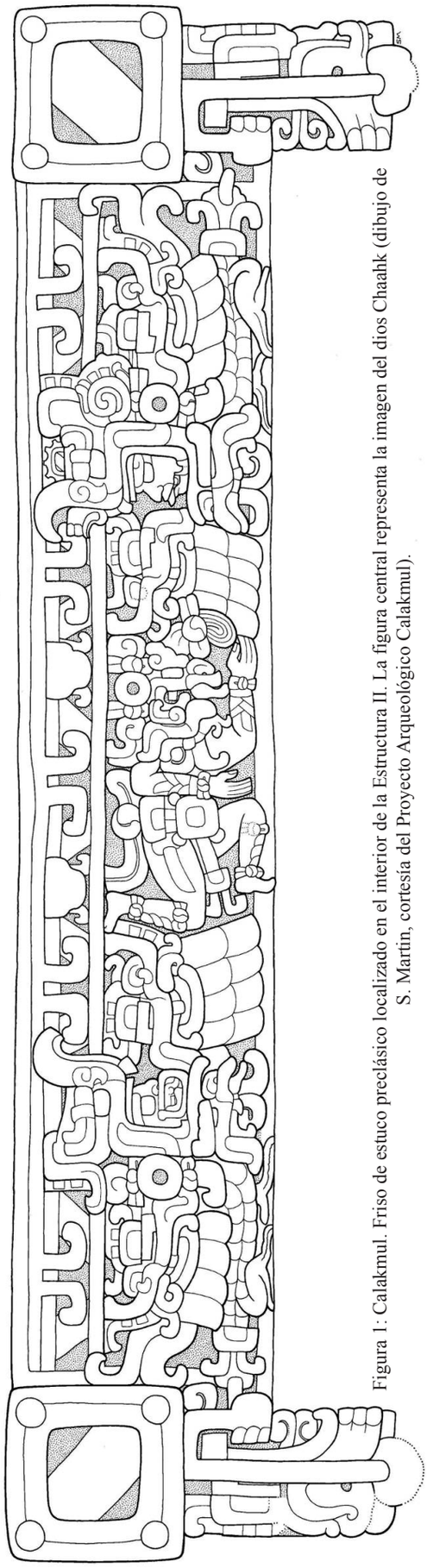


Figura 1: Calakmul. Friso de estuco preclásico localizado en el interior de la Estructura II. La figura central representa la imagen del dios Chaahk (dibujo de S. Martin, cortesía del Proyecto Arqueológico Calakmul).

Los reyes de Calakmul, desde muy temprano incorporaron el término *ch'e'n*, 'cueva' a sus nombres, entre ellos el primer gobernante reconocido en textos, *Yuhkno'm Ch'e'n* I 'Sacudidor de Cueva', así como el famoso gobernante del Clásico Tardío que retoma el nombre de su ancestro, *Yuhkno'm Ch'e'n* 'el Grande' (Martin y Grube 2002: 102-108). La expresión cueva en la antroponimia maya es poco habitual, por eso parece probable que existiese un vínculo entre la cueva artificial preclásica de Calakmul y el nombre de estos gobernantes.

Con el paso del tiempo, esa cueva artificial fue cubierta con sumo cuidado, para levantar sobre ella la gran pirámide que desde entonces rigió la vida política y pública de la ciudad de Calakmul y que todavía sorprende a los visitante actuales, me refiero a la Estructura II, que durante el Clásico sirvió de recinto funerario a varios gobernantes, como la tumba de *Yich'aak K'ahk'* (Garra de Jaguar) que fue diseñada con un modelado de estuco que recreaba una media bóveda, tal vez rememorando la cueva primitiva sobre la que se asentó la Estructura II.

En el último tercio del siglo VII y el primero del VIII, los gobernantes de Calakmul expresan su preeminencia política mediante innovaciones artísticas. Es en este momento cuando se comienzan a manufacturar las vasijas estilo códice. Estas vasijas forman el corpus cerámico con mayor información mitológica del periodo Clásico. Fueron elaboradas durante la segunda mitad del siglo VII y la primera del VIII. En su mayoría proceden de saqueo pero algunas piezas completas y más de 600 fragmentos han sido localizados en varias ciudades de la Cuenca del Mirador, tales como Nakbé —lugar que hasta hace unos años se consideraba el centro de creación de las mismas— Tintal, Pacaya, La Muerta, La Muralla, Oxpemul, Uxul y Calakmul. Hasta hace poco se pensaba que estas vasijas se fabricaban en la Cuenca del Mirador (Reents-Budet, *et al.* 1997), pero los dos vasos códices aparecidos en las tumbas 1 y 4, así como más de 700 fragmentos de este mismo estilo cerámico aparecidos en la Estructura XX de la Gran Acrópolis de Calakmul, de los que hasta ahora se han podido identificar 87 vasijas diferentes, abre de nuevo el debate sobre si el lugar de fabricación de estas vasijas corrió a cargo de los artesanos de El Mirador o de Calakmul(García Barrios y Carrasco 2006; García Barrios 2011). Algunas temáticas reproducidas en estas vasijas están vinculadas con la historia mitológica de la dinastía *Kanu'l*. En los fragmentos recuperados en Calakmul se encuentran temas tan conocidos, como el del dios del maíz surgiendo del caparazón de la tortuga o el episodio en que el dios es vestido por mujeres, la muerte del dios de los venados, y temas de las narrativas en las que la gran pierna serpentina de *Kawii'l* envuelve a una mujer y permite que surja un dios anciano. También se encontraron fragmentos con el dios L, y *Chaahk* que, al menos en dos ocasiones, aparece como *Yax Ha'al Chaahk* en escenas del ritual del Bebé Jaguar (Figura 2) (García Barrios 2009a). Más relevantes son los textos que recogen algunos de estos fragmentos. Entre ellos, uno perteneciente a 'La Confrontación' donde se reconoce un topónimo *Kanu'l*, o

un fragmento de un pequeño plato que contiene el glifo emblema de *Kanu'l* (Figura 3). En otro se reconoce el título *kalo'mte'* ,y en otros tres el de k'uhul chatan winik que aparece recurrentemente en estas vasijas. Un título asociado con los gobernantes de Calakmul desde el Clásico Temprano, como se reconoce en la estela 43. Por tanto y pese a que el debate no está cerrado, todo señala a los reyes de *Kanu'l* como los promotores y propietarios de estas vasijas (ver Delvendhal 2005; García Barrios y Carrasco 2006; ver García Barrios 2011).

A esto se añade la calidad de la técnica pictórica y la novedad del diseño de estas vasijas con engobe color crema y delineadas las figuras en color café oscuro. Así mismo, la temática de estas vasijas también es novedosa. Las tradicionales escenas palaciegas, tan características de las vasijas del Clásico Tardío, se sustituyen por narrativas de carácter sobrenatural donde intervienen dioses, seres sobrenaturales y *wahyis* 'naguales' o 'espíritus familiares' ('demonios que se suponen tienen tratos con una persona, y a la que acompañan y sirven') asociados con los gobernantes mayas (ver Velásquez García 2009).

Pienso que son muchos los casos en que de forma directa o indirecta la dinastía *Kanu'l* maneja temas reproducidos en las vasijas códices como fórmula de difusión de su control político. Una de estas fórmulas de control se advierte en las mujeres de *Kanu'l* que se desplazaban a casar con señores de reinos aliados. Estas mujeres visten la indumentaria del dios del maíz reproducida en las vasijas estilo códice: el traje de red y el cinturón de cabeza de tiburón. Ese traje representa en esencia el episodio de la victoria y el vigor del dios de maíz tras luchar y derrotar al tiburón (García Barrios y Vázquez López: en prensa). No hay que olvidar que con este traje contraían matrimonio con reinos menores en los que las Señoras de *Kanu'l* por su prestigio posicionaban al gobernante local en un estatus más elevado. Por otro lado, hay que reflexionar sobre la vestimenta del dios del maíz, desde cuándo se emplea esta vestimenta, desde cuándo este dios adquiere protagonismo. Es en esencia en el Clásico Tardío cuando de una manera u otra el personaje viste este diseño de red y los reyes y reinas se vinculan a diferentes episodios de la vida del dios. Es más que probable, que todas estas modas artísticas en las que reyes, reinas y dios del maíz

a

b

Figura 2: Fragmento de vasija procedente de Calakmul que muestran a Chaahk en su aspecto Yax Ha'al Chaahk en ritual del Bebé Jaguar o Unen B'ahlam. Ha sido catalogada por las ceramistas del proyecto como Vasija 19 (Fotografía de A. García Barrios, cortesía del Proyecto Arqueológico Calakmul).

Figura 3: Fragmentos de vasijas estilo códice procedentes de Calakmul. Temas relativos al origen mitológico de la dinastía Kanu'l a) Vasija 23. Formaría parte de la temática de la confrontación donde se menciona el topónimo Kaan, repetido en otras vasijas de este tipo, 'och ch'e'n Kaan' 'entrar en la cueva de Kanu'l' o 'entrar en la ciudad de Kaan'; b) Plato 3, glifo emblema de Kanu'l; c) Vasija 84 con el título kalo'mte'; d) Vasija 19 con el título K'uhul Chatan Winik (fotografías a-d de A. García Barrios, cortesía del Proyecto Calakmul).

comparten indumentaria, se deban precisamente a estos procesos socioculturales que están siendo manipulados intencionalmente desde las esferas más altas del control político, en este caso los señores de *Kanu'l*.

Este es sólo un ejemplo del trasfondo que pudieron tener las narrativas contenidas en estas vasijas, pero en este trabajo sólo me centraré en la figura de *Chaahk*, para ello las vasijas claves en este estudio son aquellas que presentan, por un lado, el tema de 'La Confrontación', en donde el dios es mencionado en su aspecto de *Chak Xib' Chaahk* (Figura 4a-b) (ver García Barrios 2006; 2009b) y por otro, las vasijas con la narrativa del 'Ritual del Bebé Jaguar', donde *Chaahk* es nombrado con el apelativo, *Yax Ha'al Chaahk* (ver por ejemplo K1815 y K1152 en catálogo de Justin Kerr), distinguiéndose estos aspectos del dios, más que por sus atributos, que siempre son los mismos, por sus acciones. Hay que señalar que, en ocasiones los escribas abrevian estos nombres, lo que indica que eran apelativos bastantes conocidos, al menos en el discurso de los maestros del estilo códice. Son nombres siempre asociados al dios y nunca aparecen como nombres personales, salvo un caso del Clásico Terminal, en que el teónimo del dios *Yax Ha'al Chaahk* es empleado como nombre de un personaje de Chichén Itzá (ver García Barrios 2009a: Anexo. Tabla II).

Presencia de Chaahk en la órbita política de Kanu'l

Durante las fechas de fabricación de las vasijas estilo códice, en torno a 672-731 d.C. (Reents-Budet *et al.,* 1997), el reino de *Kanu'l*, con sede en la ciudad de Calakmul, controlaba gran parte del área maya. Aquí se propone como hipótesis que el importante control político que ejerce la súper-potencia de la dinastía *Kanu'l* en una amplia región del área maya durante los siglos VII y VIII (ver Martin y Grube 2002: 101-116), pudo favorecer el nuevo impulso que toma la figura de *Chaahk*, tanto en iconografía como en cláusulas nominales durante los siglos VII, VIII y IX. Los textos e imágenes localizados en ciudades como Piedras Negras, Yaxchilán, Dos Pilas, Cancuén, Naranjo, Uxul, Oxpemul, Champerico y La Corona, indican pleitesía, subordinación o alguna otra relación con el reino de *Kanu'l* entre los siglos VII y VIII (ver Grube y Martin 1998: 134). Según palabras de Martin (1996: 45) 'los gobernantes de Calakmul, instalaron reyes en Naranjo, en 546 DC; en Cancuén, en 652 y 677 DC, […]. Calakmul además parece haber sido el corazón mismo de una red de actividades diplomáticas: visitas reales, entrega de regalos, actividades rituales conjuntas, matrimonios y concertación de otros lazos de parentesco. En todos estos contextos Calakmul parece jugar el papel preponderante, y manejar los asuntos de sus afiliados, que incluyen a Estados mayores como Caracol y Piedras Negras'.

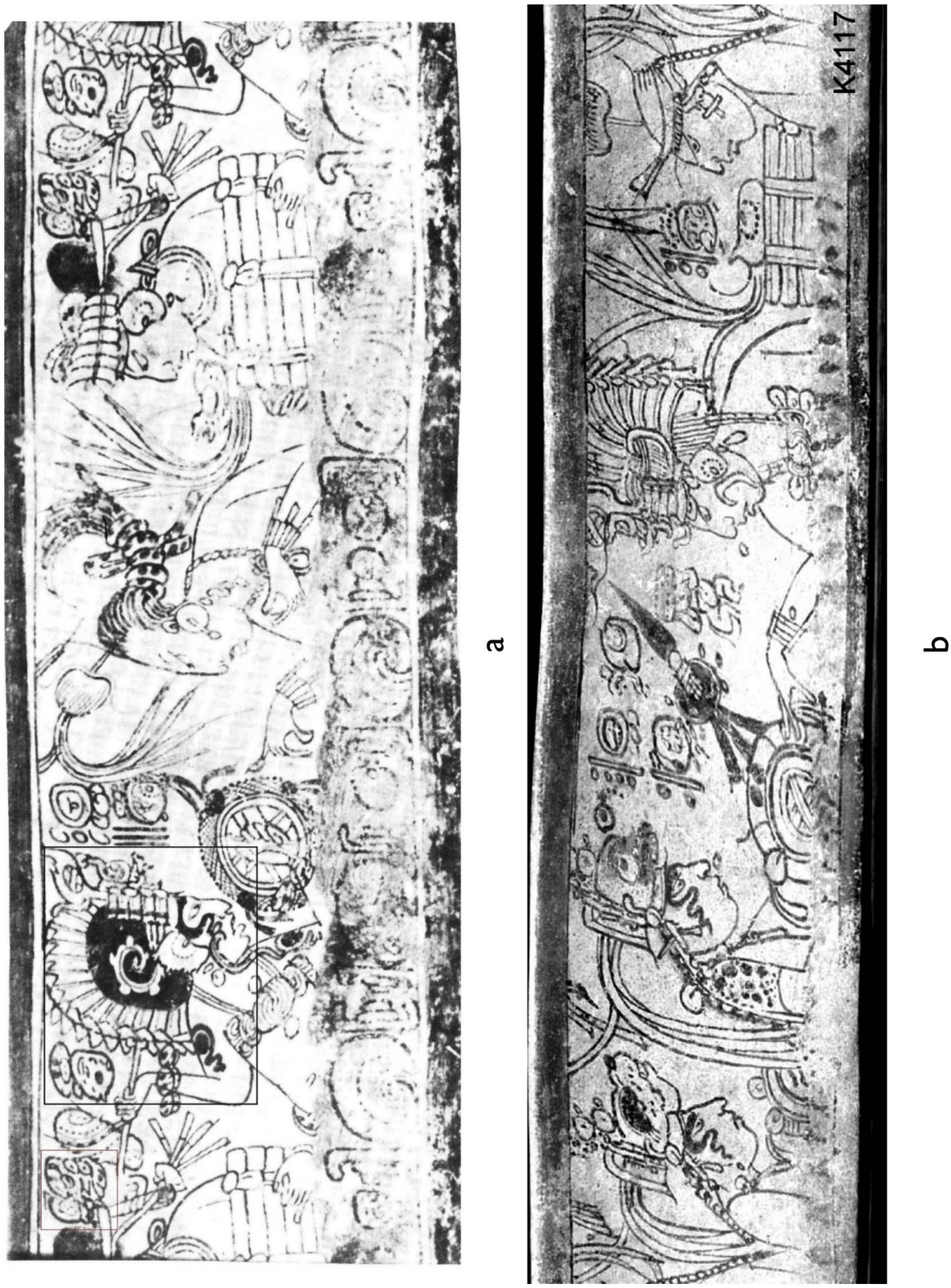


Figura 4: Temas de la Confrontación: a) En la Vasija 98 R&H se presenta a Chak Xib' Chaahk frente a Sostenedor Cielo, primer gobernante de Kanu'l (Robicsek y Hales 1981, 72); b) Vasija K4117 con otra secuencia de La Confrontación, en este caso el soberano, Sostenedor de Cielo, ya va ataviado con los símbolos y atributos de Chak Xib' Chaahk (catálogo de J. Kerr).

Ciertamente, durante este tiempo los gobernantes de *Kanu'l* ejercieron control político sobre una extensión de terreno que no ha sido igualada por ningún otro reino. Por el este llegan hasta Palenque donde mantienen al menos dos contiendas bélicas; ejercen control también sobre Piedras Negras y llevan a cabo relaciones matrimoniales con Yaxchilán. Por el sur está verificado su control hasta Cancuén, aunque ciertos indicios y textos apuntan a que también mantuvo relaciones con el suroeste a través del reino de Quiriguá. Por el noroeste de la península Calakmul extendió sus relaciones hasta Edzná, tal y como registran los textos de esta ciudad (Pallán 2009). Por el noreste se establecen relaciones con el sitio de Okop, ubicado en la parte central de Quintana Roo, desde finales del siglo VI y la primera mitad del VII (Nygard y Wren 2008). En principio, no hay evidencias escritas que señalen relaciones más al norte de Okop durante el Clásico Tardío. Sin embargo, el reino de Cobá presenta ciertas semejanzas iconográficas con los modelos difundidos por *Kanu'l* en su entorno político. Durante el Clásico Tardío, Calakmul empleó el modelo de estelas pareadas; una representaba a un hombre y la otra a una mujer, o bien el modelo de estelas talladas por ambas caras; en un lado el hombre y en el otro la mujer. Las mujeres por lo general visten un traje de red y se asientan sobre cautivos. Un modelo que se extendió y reprodujo en todas las ciudades aliadas donde hubo matrimonios con las señoras de *Kanu'l* (García Barrios y Vázquez López en prensa). Pues bien, este mismo modelo de estelas pareadas se reconoce también en la ciudad de Cobá ubicada al noreste de la península de Yucatán, y curiosamente las mujeres visten el traje de red y se asientan sobre cautivos de igual manera que en las estelas de Calakmul y su órbita. Pese al deterioro de los textos de Cobá se sabe que los señores de *Kanu'l* dejaron constancia en Edzná de un ataque el 3 de diciembre de 695 DC a un lugar llamado Cobá (Pallán 2009: 194). Por otro lado, Beliaev y Safronov en el año 2002, ya sugirieron que en el Panel D de Cobá se reconocía el glifo de cabeza de serpiente, por lo que es bastante posible que Calakmul extendiese sus lazos matrimoniales y políticos hasta Cobá, empleando las mismas fórmulas que en otros reinos; colocando en el trono a Señoras del linaje real de *Kanu'l*, tal y como hicieron con otros reinos aliados o vasallos, como El Perú, La Corona o Naranjo (ver García Barrios y Vázquez López, en prensa).

Por tanto, la extensión política que alcanza el reino de *Kanu'l* es amplísima y coincide esta expansión con la amplia difusión que adquiere *Chaahk* en su aspecto bélico. En varios de estos reinos se emplea diferentes fórmulas para vincularse al dios a través de la teonimia; gobernantes representados a la manera de *Chaahk* en contextos bélicos, sacerdotes jugando a la pelota emulando al dios, estelas donde se talla la imagen del dios, como la estela 9 de Oxpemul. Paneles que evocan la inauguración de templos dedicados a *Chaahk*, como muestra el panel 1 de La Corona (Canuto y Barrientos 2008), así como ceremonias y rituales para el dios que fueron descritos en textos.

Coincidiendo con este momento del Clásico Tardío se revitalizan algunas estrategias de control político, como la vinculación con los ancestros, convirtiéndose en fórmulas de sanción que les permiten hacerse merecedores del cargo y puesto que ocupan (ver García Barrios *et al*. 2005: 657-666; Michelet y Arnauld 2006: 65-92, García Barrios y Valencia 2007a: 23-38). En algunos casos, las relaciones de parentesco se establecen mediante amplias genealogías, como se aprecia en los vasos dinásticos, donde se mencionan a los gobernantes de la dinastía *Kanu'l* desde los orígenes (ver Martin 1997). Igualmente, en las vasijas códice de 'La Confrontación' (Robicsek y Hales 1981; Grube 2004; García Barrios 2007: 15-29 y Velásquez 2004; 2009) (ver Figura 4a) aparece mencionado el fundador del linaje K'anul, 'Sostenedor de Cielo'. Estas vasijas muestran dos grupos enfrentados, uno armado con escudos y lanzas, y otro desarmado y relacionado con la corte por los elementos de escribas que portan. Uno de los guerreros principales es *Chaahk,* reconocible principalmente por su nombre *Chak Xib'*, la forma abreviada de *Chak Xib' Chaahk*, quien se muestra en la temática de La Confrontación como guerrero mítico (ver García Barrios 2005). Frente a este grupo de guerreros siempre se muestra un mismo personaje cuyo cabello queda recogido por un lazo de jaguar e invariablemente acompañado de un pequeño séquito que portan elementos relacionados con la corte y los escribas (Grube 2004; García Barrios 2006). Este personaje central es el fundador del linaje *Kanu'l* que en la vasija K4117 es nombrado como 'Sostenedor del Cielo', en el momento en que recibe de *Chaahk* la sanción que legitima su gobierno, pues el soberano aparece ataviado con todos los emblemas de poder del dios del rayo: tocado y orejera de concha, vírgula de la mejilla y collar de nudos.

La presencia de dioses en contextos de legitimación de poder es una estrategia habitual en este momento del Clásico Tardío, sólo que los señores de *Kanu'l* la registran en vasijas, un soporte aparentemente menor con respecto a los grandes monumentos, como las estelas que se hincaban en las grandes plazas, o las imágenes modeladas en estuco que presidían las fachadas. Una forma monumental de representar el poder del soberano que era estática e inmóvil, mientras que las vasijas eran elementos portátiles, móviles, que el rey podía hacer llegar a cualquier destinatario.

Esta maniobra política puede obedecer precisamente a la situación convulsa que se está viviendo en esos años, finales del siglo VII y principios del VIII, y este hecho podría estar potenciado la faceta bélica que siempre tuvo el dios Chaahk, pero que parecía relegada a contextos míticos. Ésta sería la base que explicaría la potenciación de un aspecto, más que un cambio, de una divinidad que adquiere protagonismo creciente como guerrero durante el Clásico Tardío. Pienso que esta adaptación se hizo de una manera sutil y muy novedosa, a través del aspecto que adquiere *Chak Xib' Chaahk* como líder y héroe cultural asociado al linaje de *Kanu'l* (García Barrios *et al*. 2005; García Barrios 2006: 129-152; García Barrios 2009a). Es posible que a este guerrero mítico fuese al que emulaban

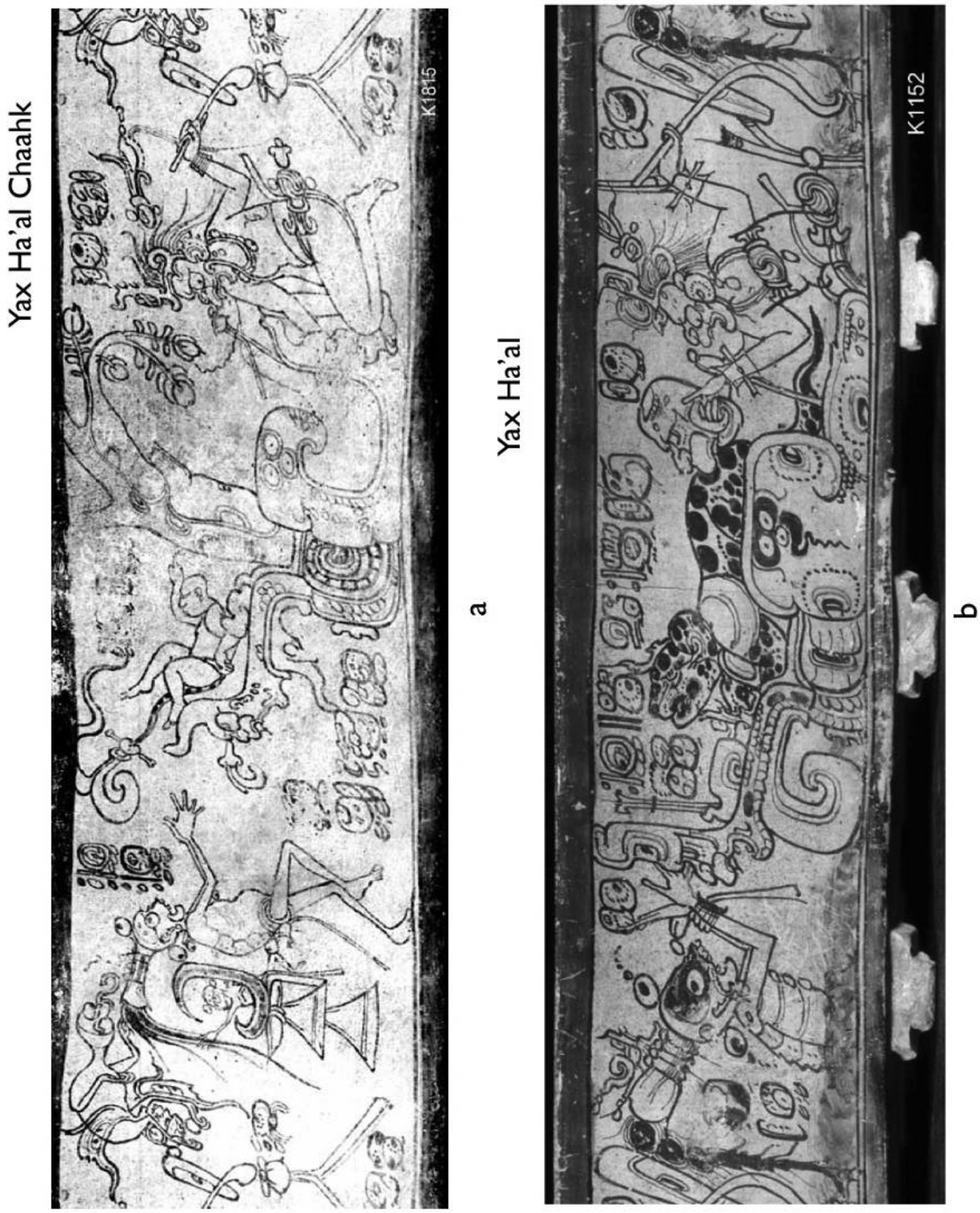


Figura 5: Vasijas estilo códice K1815 y K1152 con la representación del ritual del Bebé Jaguar, donde el dios de la lluvia es mencionado como Yax Ha'al Chaahk (catálogo de J. Kerr).

en las batallas los gobernantes cuando se colocaban la máscara facial del dios, o el tocado con el rostro de *Chaahk*.

Al tiempo que se difunde el aspecto bélico del dios a través de las vasijas de La Confrontación (ver García Barrios 2006), se aprecia que otro aspecto del dios, el de *Yax Ha'al Chaahk*, 'Chaahk es la primera lluvia', toma preeminencia y es mencionado en ciertas ciudades donde los textos expresan de forma inequívoca la presencia de los señores de *Kanu'l* en acontecimientos o ceremonias relacionadas con el acceso al trono del señor local.

Rituales a Yax Ha'al Chaahk en las ciudades de la órbita política de Kanu'l

Yax Ha'al Chaahk es el nombre que recibe el dios Chaahk en las vasijas estilo códice que reproducen la temática del lanzamiento del Bebé Jaguar o *Unen B'ahlam*. Las escenas muestran a un bebé con atributos de jaguar que es lanzado por un dios de la muerte a un cerro mítico, mientras que *Yax Ha'al Chaahk* danza alrededor de él y abre con su hacha el cerro para permitir la entrada al infante o tal vez simplemente sea el verdugo del bebé. (Figura 5) Esta narrativa es específica de las vasijas códices, y como se ha comentado anteriormente, se han registrado en dos vasijas incompletas de Calakmul (ver García Barrios y Carrasco 2006; García Barrios e.p).

En este sentido, se ha observado que en varias de las ciudades donde existe un vínculo con *Kanu'l* se registran menciones en monumentos en piedra relacionadas con el aspecto de *Yax Ha'al Chaahk*. Así se advierte en las ciudades de Piedras Negras, Cancuén y Quiriguá y por extensión la ciudad de Copán, cuya referencia al dios aparece cuando el rey de Quiriguá da muerte al rey de Copán.

En Piedras Negras existen referencias escritas durante el gobierno de *O' Chaahk Itzam K'an Ahk* (Gobernante II) en que se menciona una ceremonia realizada en el año 685 d.C. supervisada por un señor con el título *ajb'aak*, 'El de los cautivos' que estaba al servicio del gobernante de Calakmul, Yukno'm Ch'e'n el Grande (636-686 d.C.) (ver Martin y Grube 2002: 144; Martin 2003; Pallán 2007). En la Estela 35 se registra el Glifo Emblema de *Kanu'l* asociado a la fecha 9.11.9.8.6 (662 d.C.), que coincide con el reinado del Gobernante II (Figura 6a). El evento expresado aludiría a la llegada del propio *Yukno'm Ch'e'n* 'el Grande' a Piedras Negras para participar en un ritual en el que se utilizó fuego con el propósito de crear una alianza militar (Pallán 2007). Por último, el Panel 2 (Figura 6b) de esta ciudad que representa al Gobernante II y a su séquito, reproduce en el texto varios acontecimientos simultáneos. Por un lado, se conmemora el primer *k'atun* del aniversario de la muerte del padre del gobernante, y por otro, se muestra la toma de posesión de un *ko'haw* o tocado teotihuacano en presencia del dios *Yax Ha'al Chaahk*.

Yukno'm Ch'e'n 'el Grande' también fue protector del reino de Cancuén a lo largo de tres generaciones (Martin y Grube 2002: 109). Así lo atestigua el Panel 1

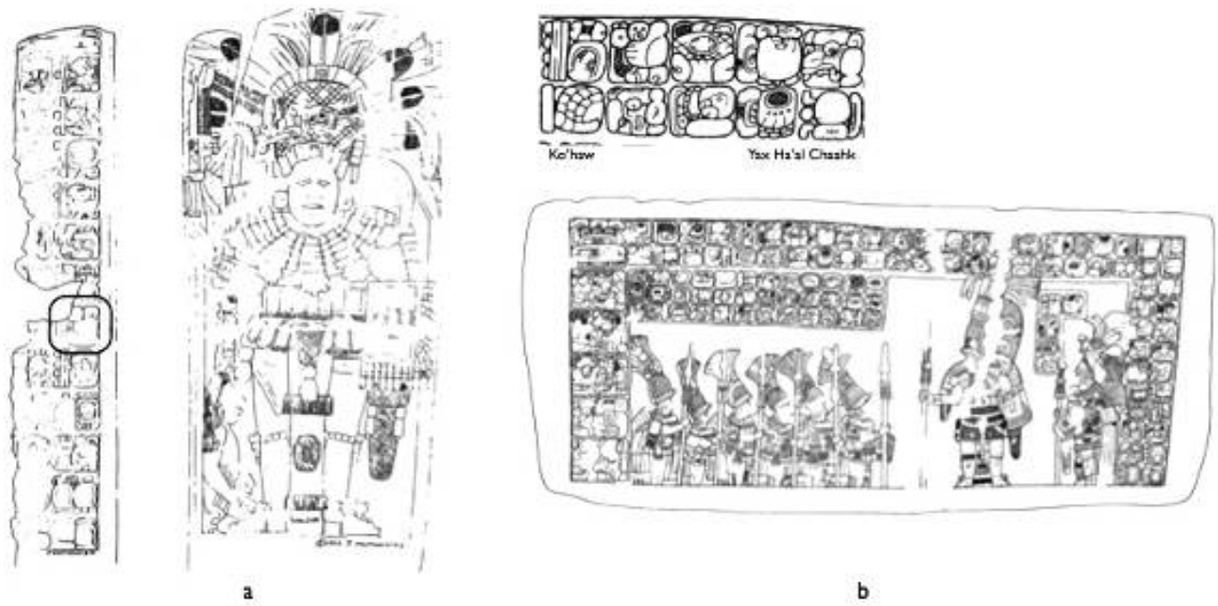


Figura 6: Piedras Negras. a) Estela 35, frente y lateral izquierdo, con la referencia al glifo emblema de Kanu'l (dibujo de L Montgomery); (b) Panel 2. Describe entre otros eventos la conmemoración del aniversario de la muerte de su padre, y se menciona la toma de posesión de un *ko'haw* o tocado teotihuacano en presencia del dios Yax Ha'al Chaahk (dibujo de D. Stuart en Schele y Miller 1986).

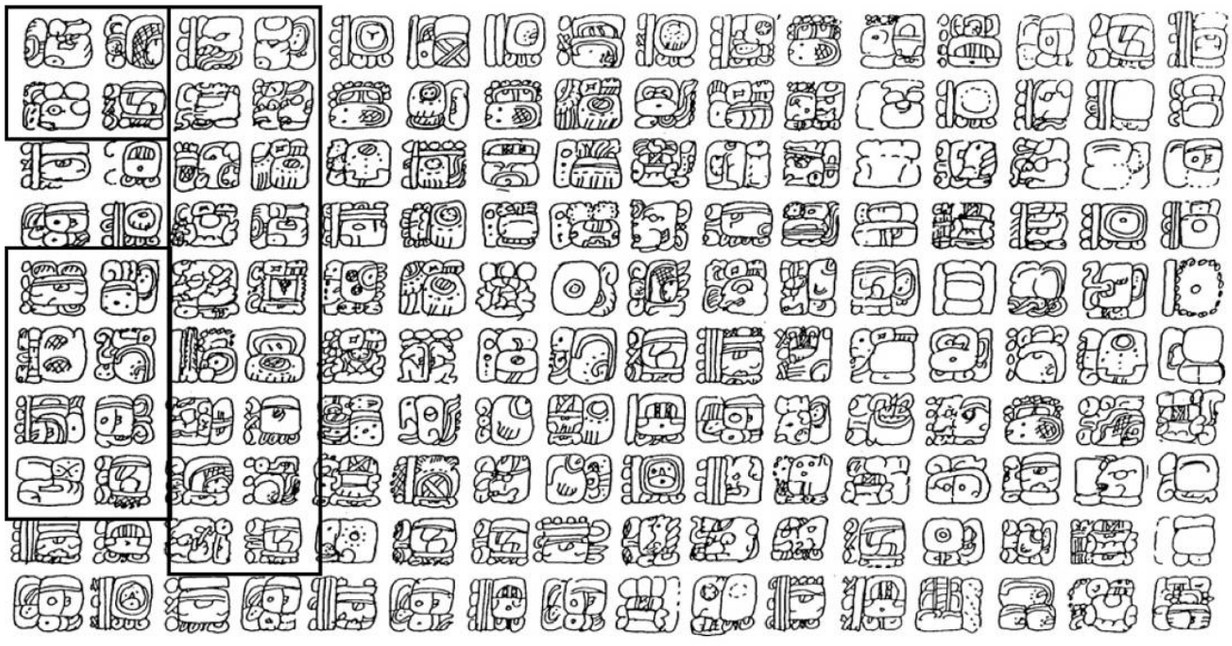


Figura 7: Cancuén. Panel 1. Describe varios acontecimientos. Por un lado se menciona la presencia de Yukno'm Ch'e'n. Después la muerte de un personaje en Chiik Nahb' con la expresión 'K'inich K'ap Nel Ahk B'alum... entró al camino (murió), ocurrió en Chiik Nahb'' y por último, se menciona la toma de poder del nuevo gobernante con la siguiente glosa 'La banda fue atada, K'iib' Ajaw, señor de Cancuén recibió el K'awiil-Chaahk en su frente, en presencia del Kalo'mte' Yajaw Man, el dios de los cinco sangradores, y el díos Yax Ha'al Chaahk, lo supervisó Yukno'm Ch'e'n, Kalo'mte' de Ox Te' Tun' (dibujo de S. Houston).

que menciona varios eventos retrospectivos en los que participa el gobernante de Calakmul (Figura 7). El texto comienza con un acontecimiento supervisado por *Yukno'm Ch'e'n* 'el Grande' y continúa con la mención de la muerte de un personaje en *Chiik Nahb'* (Guenter 2002). Le sigue la descripción de la coronación del rey de Cancuén, *K'iib' Ajaw*, en presencia de tres deidades, entre ellas *Yax Ha´al Chaahk*, y todo bajo la supervisión de *Yukno'm Ch'e'n* 'el Grande' de Calakmul, presentando una fórmula similar a la empleada en Piedras Negras. Tal y como sugiere Guenter (2002: 6), entre los tres dioses que presencian la coronación del rey de Cancuén se encuentra *Yajaw Man*, una deidad palanquín también mencionada en Tikal en conexión con Calakmul. Por tanto, se podría suponer, como se viene argumentando, que la presencia de *Yax Ha´al Chaahk* en este texto está impuesta por Calakmul. Guenter (*ibid*) sugiere que este evento pudo haber ocurrido en Calakmul, más que en la ciudad de Cancuén, argumento que igualmente validaría esta hipótesis. Además se vuelve a repetir el esquema muerte y coronación, que alude a un ciclo cerrado. Fórmula esencial de alcanzar el poder, pues sin muerte no hay renovación, y por tanto sin muerte no hay coronación.

Por otro lado, parece que no es casualidad que en el año 736 d.C., dos años antes de que el gobernante de Quiriguá, *K'ahk' Tiliw Chan Yopaat* (724-785) llevase a cabo el ataque contra su patrono, el rey de Copán, en la Estela I de Quiriguá se describa una acción en la que está implicado un 'Señor divino de Chiik Nahb'', el topónimo que designa uno de los complejos urbanos más importantes de Calakmul (Figura 8a). Como presuponen algunos estudiosos (Looper 1999: 263-280, 2003: 79, 235, nota 3; Martin y Grube 2002: 219), es probable que Quiriguá en este momento reclamase el apoyo de un protector más conveniente para realizar su contienda contra Copán. Aunque el texto de la Estela I está muy deteriorado, varios autores (Martin y Grube 2002: 114; Looper 2003: 79) coinciden en señalar a *Wamaw K'awiil* (736 d.C.) de Calakmul como el protagonista de este evento. El poder de la dinastía *Kanu'l* se ve menguado después del reinado de *Yukno'm Took' K'awiil* (702-731 d.C.) y es posible que su sucesor, *Wamaw K'awiil* (736 DC), vuelva a poner en práctica la estrategia empleada por sus predecesores de crear fuertes alianzas con ciudades lejanas (Martin y Grube 2002: 114; Looper 2003: 79). Una posible interpretación del pasaje de la Estela I de Copán es que Calakmul provoca o instiga la rebelión de Quiriguá contra Copán para intentar acabar con los aliados de Tikal (Looper 2003: 79), y es que Copán desde el siglo V está estrechamente relacionada con Tikal (ver Looper 2003: 79; Fash y Fash 2006). Efectivamente, *K'ahk' Tiliw Chan Yopaat* de Quiriguá se levanta en el año 736 contra el soberano del reino que les domina y oprime, *Waxaklajuun Ub'aah K'awiil* de Copán, a quien da muerte por decapitación, según describen los textos de Quiriguá.

De nuevo, en todo este entramado político de muertes de soberanos e imposición de nuevos líderes se aprecia la presencia de *Yax Ha'al Chaahk*. La muerte del gobernante *Waxaklajuun Ub'aah K'awiil* fue vista desde puntos de vista muy diferentes en cada una de las ciudades. El pueblo de Copán recogió la muerte de su rey en la Escalera

Jeroglífica sin mencionar en ningún caso de qué manera murió (Figura 8b). Según Looper (2003: 78-79), los acontecimientos presentados en la Escalera Jeroglífica muestran metáforas comunes que se refieren al abandono del aliento del cuerpo y no hacen referencia alguna a la decapitación que se menciona en Quiriguá. Sin embargo, se esforzaron en resaltar que tras la muerte del gobernante ocurrió el importante acontecimiento del nacimiento del dios *Yax Ha'al Chaahk*. El texto dice 'nació Yax Ha'al Chaahk primer… y fueron levantados el pedernal y el escudo en la Montaña Tortuga'. La expresión bélica 'fueron levantados el pedernal y el escudo' indica que *Chaahk* nace con las insignias bélicas y de poder, recordando al nacimiento mítico del dios de la guerra del centro de México, *Huitzilopochtli*, quien nace ataviado de guerrero para dar muerte a sus cuatrocientos hermanos y descuartizar a su hermana *Coyolxauhqui*. Y es que probablemente sea ésta una característica compartida por los dioses de la guerra de Mesoamérica. Parece evidente que el patrocinador de este texto pretende imbuir de un halo mitológico la muerte traumática del gobernante copaneco al mencionar en el pasaje el nacimiento mitológico de *Yax Ha'al Chaahk*, el 3 de mayo de 738 (9.15.6.14.6), fecha de la llegada de las primeras lluvias, coincidiendo con lo que describe el propio apelativo del dios, *Yax Ha'al Chaahk* 'Chaahk es la primera lluvia'. Stuart (2005: 385) considera que este pasaje es elegido para enlazar el momento de la muerte del gobernante con la importancia del ritual agrícola de las primeras lluvias, lo cual parece razonable, pues en Copán se reconoce desde antiguo una importante relación con el dios de la lluvia, que queda atestiguada desde el Preclásico en rituales en cuevas (Fash y Fash, comunicación personal 2007) y durante el Clásico Temprano a través de Tláloc.

Mientras tanto, en la ciudad de Quiriguá, los escultores se recrean en los detalles de la muerte del enemigo que describen con más detalle en la Estela F, donde graban 'fue decapitado Waxaklajuun Ub'aah K'awiil en Ik' Way Nal' (Figura 8c). Recordemos que *Ik' Way Nal* 'lugar de la Aguada Negra', es un topónimo que alude al espacio acuático y mitológico de donde surge o brota *Chak Xib' Chaahk* en el plato estilo códice K1609 (Figura 8d) y, por tanto, es posible que se le de muerte al gobernante en uno de los lugares principales de actuación de *Chaahk*, tal vez por su connotación con las lluvias que están a punto de comenzar, si nos atenemos a lo que indica el texto de Copán (ver García Barrios 2009a: 462-464). Looper (2003: 69-83) sugiere que las referencias de este topónimo en las Estela F, H y Estela J de la ciudad de Quiriguá estarían haciendo mención a la Gran Plaza como el lugar de la Aguada Negra, y por tanto, actuaría este espacio urbano como un lugar mítico relacionado con el renacimiento del orden político.

Por otro lado, Looper (2003: 41) señala que el rey de Quiriguá, *K'ahk' Tiliw Chan Yopaat* está estrechamente relacionado con la figura y el poder guerrero de Chaahk, tal y como se advierte en algunos monumentos de la ciudad. La Estela F de Quiriguá (ver Figura 8c) representa al gobernante con algunos elementos que el autor relaciona con *Chaahk*, entre ellos el pectoral de nudos que considera es indicativo de renacimiento y añade que el gobernante al representarse con el cetro *K'awiil* y el escudo está actuando como '*rainmaker*' o 'hacedor de lluvia' (*ibid*: 133). Los sucesores de *K'ahk' Tiliw Chan Yoopat* de Quiriguá siguen vinculándose con *Chaahk* mediante complejos programas iconográficos, tal y como se aprecia en el Altar P (ver Looper 2003: 190-192, Figura 6.10) y en el Altar O' de Quiriguá (Figura 8e). En este altar, *Chaahk* con su hacha ritual, la misma que blande *Yax Ha'al Chaahk* en la danza que realiza entorno al cerro-cueva en las escenas del ritual del Bebé Jaguar reproducidas en las vasijas estilo códice (ver Figura 5), está danzando entorno a un cerro que contiene una cueva. La escena en piedra del Altar O' de Quiriguá coincide pues con las de las vasijas códice donde se representa a *Yax Ha'al Chaahk*. A esto hay que añadir que el rostro del cerro reproduce una tortuga, tal vez porque se trate del mismo cerro tortuga al que alude el texto del nacimiento de *Chaahk* registrado en Copán. Hay que advertir que Looper (2003: 192-193) asocia esta imagen con el poder del rayo que representa *Yopaat*.

Todos estos datos permiten especular sobre la idea de que las referencias a *Yax Ha'al Chaahk* sean producto de un control más amplio de Calakmul sobre Quiriguá de lo que indican los escasos textos referentes a estas relaciones encontrados en esta ciudad. Los señores de *Chiik Nahb'*, topónimo al que aparece asociado *Wamaw K'awiil*, debieron hacer el largo viaje acompañados de su dios, *Chaahk*, que es el que aparece mencionado en el relato de la muerte de *Waxaklajuun Ub'aah K'awiil*, y con el que se relaciona *K'ahk' Tiliw Chan Yoopat* de Quiriguá en la Estela F. Aunque también cabe la posibilidad que la figura de *Yax Ha'al Chaahk* se hubiese difundido por las Tierras Bajas del Sur debido al extenso control político de *Kanu'l*.

A esto hay que añadir que la figura de *Yax Ha'al Chaahk* no queda relegada al periodo Clásico sino que, como se ha señalado anteriormente, permanece en el tiempo hasta la época Colonial. Velásquez García (2005), en un trabajo sobre los dioses remeros, relaciona ciertos acontecimientos plasmados en *El Ritual de los Bacabes* (Arzápalo 1987) con las escenas míticas del ritual del Bebé Jaguar en relación con 'Ix Ho' Chan 'Ek', que el autor traduce como 'la de las Estrellas del Cinco Cielo'. Esto puede ayudar a entender mejor el acontecimiento del ritual del Bebé Jaguar, pues como expone el autor (*ibid*) 'La relación que establece *El Ritual de los Bacabes* entre la deidad de las Pléyades y el dios de las primeras lluvias no es fortuita, pues durante la época de composición del manuscrito el asentamiento heliacal vespertino de esas estrellas anunciaba el primer paso cenital del Sol, el inicio de las lluvias y el momento de iniciar la siembra. La utilización de este agrupamiento celeste como marcador del calendario agrícola entre muchas sociedades antiguas es ampliamente conocida, particularmente en su papel como heraldo de las primeras lluvias. Por ejemplo, entre los k'iche's contemporáneos el último asentamiento vespertino de las Pléyades, fechado hacia el 3 de mayo, indica el tiempo propicio para iniciar la siembra'.

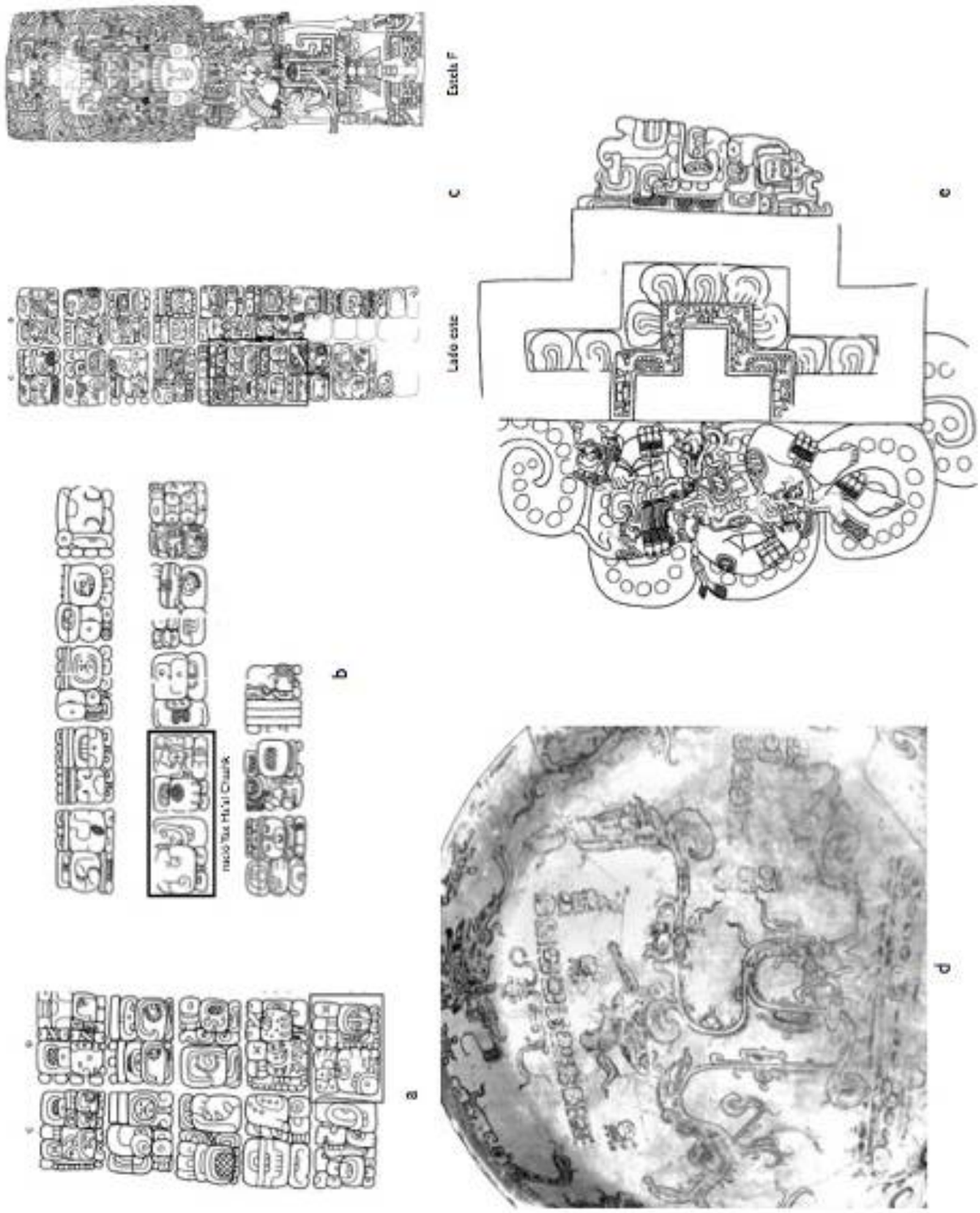


Figura 8: a) Quiriguá. Estela I. El texto menciona a un Señor de Chiik Naahb', tal vez Wamaw K'awiil (dibujo de Looper 2003); b) Copán. Texto de la Escalera Jeroglífica que recoge la muerte del rey de Copán, Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, y el nacimiento de Yax Ha'al Chaahk (dibujo de Looper 2003); c) Quiriguá. Estela F, frente. Se muestra al gobernante K'ahk' Tiliw Chan Yopaat ataviado con el collar de nudos de Chaahk (dibujo de Looper 2003). d) Quiriguá. Altar O'. Se observa a Chaahk danzando alrededor de un cerro con rostro de tortuga tal vez el cerro Tortuga de donde nace Yax Ha'al Chaahk, según los textos de Copán (dibujo de Looper 2003).

Asimismo, parece que en diferentes zonas de Mesoamérica, coincidiendo con esta posición de las Pléyades, se realizaban sacrificios infantiles al dios de la lluvia. Broda (1991: 475) apunta que los sacrificios infantiles realizados a Tláloc se llevaban a cabo en *IV Huey Tozotli*, correspondiente a finales de abril. Fuentes y Guzmán (1969: 319) sobre la caverna de Mixco dice que 'era un lugar de adoratorio y sacrificadero, donde imploraban por el agua al dios de aquella cueva... y que a ésta sacrificaban y ofrecían niños, vertiendo sobre la misma fuente toda la sangre de sus miserables y tiernos cuerpecillos'. Según Fray Toribio de Benavente (2001: 98-99), una vez al año eran sacrificados en cuevas en honor de Tláloc un niño y una niña, hijos de principales de hasta tres años de edad, que se conservaban sellados en cajas hasta el año siguiente en que se repetía el mismo ritual. Son muchos los restos óseos infantiles localizados en cuevas del área maya que debieron estar destinados a favorecer las lluvias (Bonor 1989). En la cueva de los Petroglifos, Belice, se hallaron los restos de seis niños de corta edad. Pohl y Pohl (1983: 28-32) piensan que los sacerdotes colocaban a los bebés en tinas de agua, porque los huesos se encontraron en el suelo de la cueva en formaciones características de asentamientos de agua.

Estos datos permiten sugerir que las escenas del ritual del Bebé Jaguar encuentran su contraparte en los sacrificios infantiles mencionados por diferentes cronistas en el centro de México y Guatemala, en donde los niños eran sacrificados en cuevas para los dioses de la lluvia (Durán 1967: 248-250). Por tanto, pienso que muy probablemente bajo la atenta mirada del *K'uhul Ajaw* de *Kanu'l* se equiparase el sacrificio del Bebé Jaguar con la decapitación o muerte de ciertos personajes o gobernantes. Así como la toma de posesión del reino del nuevo gobernante ante o en presencia de *Yax Ha'al Chaahk*. Probablemente, incluso se esperase a las fechas propicias para dar muerte al soberano como sacrificio u ofrenda al dios de las primeras lluvias, a cambio se espera un año próspero en cosechas. Incluso, se puede especular sobre la posibilidad de que reprodujesen el mito completo de la danza que realiza *Yax Ha'al Chaahk* alrededor del cerro mítico donde se da muerte al Bebé Jaguar, como parece que reproduce el Altar O' de Quiriguá.

Conclusión

Durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.) se incrementan las tácticas de reivindicación de poder, propiciadas por la multiplicación de los centros con poder real por todo el área maya, con la consecuente rivalidad territorial que este hecho produjo entre los distintos reinos. En este entorno surge la gran potencia *Kanu'l* que controló políticamente un extenso territorio. La figura de *Chaahk* en el friso preclásico de la Estructura II Sub C de Calakmul, así como los vasos y fragmentos estilo códice localizados en esta ciudad en los últimos años permiten sugerir que *Chaahk*, ampliamente representado en estas vasijas, es uno de los dioses asociado al linaje de la dinastía *Kanu'l*. La presencia en diferentes ciudades y reinos de las Tierras Bajas del Sur de dos de los aspectos de *Chaahk* que más se representan en las cerámicas estilo códice, *Chak Xib' Chaahk* en su aspecto bélico y *Yax Ha'al Chaahk,* dan pie para interpretar que es Calakmul uno de los focos principales que difunde durante el Clásico Tardío la tradición de celebrar rituales al dios tanto en contextos bélicos como religiosos y ceremoniales.

Desde esta perspectiva, en este trabajo se propone como hipótesis que coincidiendo con el momento de fabricación de las vasijas códice, la dinastía *Kanu'l* es quien ejerce de conducto de difusión en los reinos de su órbita política del aspecto bélico de *Chaahk*, a través del guerrero *Chak Xib' Chaahk* vinculado al fundador del linaje *Kanu'l*. Aspecto que se considera de suma importancia por el carácter de héroe cultural que adquiere Chaahk en esta narrativa clave para la difusión del complejo iconográfico *Chaahk*-Guerra. Igualmente, incorpora en ciudades aliadas ceremonias a otros aspectos del dios de la lluvia. A partir de ese momento se difunde por todas las tierras mayas el aspecto bélico del dios, con el que se asocian los gobernantes. La propagación de Chaahk se produce rápidamente por toda el territorio controlado políticamente por la dinastía *Kanu'l*, llegando a ciudades como Naranjo, Dos Pilas, La Corona, Uxul, Oxpemul, Cancuén e incluso a regiones más alejadas, como Piedras Negras en el Usumacinta, o Copán en el Motagua. En algunas de estas ciudades y coincidiendo con el control político de Calakmul, se reconocen ceremonias de toma de poder y eventos de muerte donde participa *Yax Ha'al Chaahk*.

Coincide que ambos apelativos, *Yax Ha'al Chaahk* y *Chak Xib' Chaahk*, permanecen vivos hasta la tiempos actuales. Así son mencionados en documentos coloniales, como *Los Libros del Chilam Balam de Chumayel*, en donde se describe que *Chak Xib' Chaahk* era el dios principal de Uxmal, el cual es destruido durante las batallas de los invasores que llegan por mar (ver Mediz 2001: 42; Roys 1967: 66-67; García Barrios 2005: 387-397), o en *El Ritual de los Bacabes*. Por su parte, Roys (1967: 67) basándose en las *Crónicas de Maní*, expone que uno de los guerreros más relevantes de Chichén Itzá, aquel que libró la batalla contra Mayapán, se llamaba *Chak Xib' Chaahk*. La imagen de *Chaahk* asociada a la guerra permaneció activa hasta la conquista española, tal y como describen algunas crónicas coloniales, en donde se recogen relatos referentes al aspecto bélico de los gobernantes transformados en 'rayos'. Recinos (1957: 88) narra cómo un capitán quiché asaltó al conquistador Pedro de Alvarado ataviado a la manera de *Chaahk* (ver también Foster 2002: 145).

Bibliografía

Arzápalo Marín, Ramón. 1987. *El Ritual de los Bacabes*. UNAM. México D.F.

Beliaev, Dmitri y Alexandre Safronov. 2002. 'Kanal Kings in Quintana Roo' (manuscrito).

Benavente, Fray Toribio de. 2001. Historia de los Indios de la Nueva España. Edición de Claudio Esteva Fabregat, Colección Crónicas de América. Editorial Daustin. Madrid.

Bonor, Juan Luis. 1989. *Las Cuevas Mayas: Simbolismo y Ritual*. UCM e ICI. Madrid.

Broda, Johanna. 1991. Cosmovisión y Observación de la Naturaleza: El Ejemplo del Culto de los Cerros en Mesoamérica. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Eds: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, pp. 461-500. UNAM. México D.F.

Carrasco Vargas, Ramón. 2009. Montaña y cueva: génesis de la cosmología mesoamericana. Los olmecas y mayas Preclásicos. Ponencia presentada en la *Mesa Redonda Olmeca,* del 10 al 12 de marzo de 2005. En prensa.

Coe, Michael D. 1978. *Lords of the underworld: masterpieces of classic Maya ceramics*. Princeton University Press, Princeton. Nueva Jersey.

Delvendhal, Kai. 2005. *Las sedes del poder. Arquitectura, espacio, función y sociedad de los conjuntos palaciegos del Clásico Tardío en el área maya evaluados desde la arqueología y la iconografía*. Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México D.F.

Días Vázquez, Rosalía. 2003. *El Ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. CONACULTA. México D.F.

Durán, Fray Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols. Editado por Ángel María Garibay. Porrúa. México D.F.

Fash, William L. y Barbara W. Fash. 2006. Ritos de fundación de una ciudad pluri-étnica: Cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado de Copán. En *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo Antiguo*. Eds: M. J. Iglesias, R Valencia y A. Ciudad, pp. 105-129. SEEM. Madrid.

Foster, Lynn. V. 2002. Life in the ancient maya world. Oxford University Press. Oxford.

Fuentes y Guzmán, Francisco A. 1969. *Obras Históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán***.** Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. Atlas. Madrid

García Barrios, Ana. 2005. Chak Xib´ Chaahk: una revisión epigráfica e iconográfica. En *Los Investigadores de la Cultura Maya* 13, Tomo II, pp. 387-397. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.

García Barrios, Ana. 2006. Confrontation Scenes on Codex-Style Pottery: An Iconographic Review. *Latin American Indian Literaturas Journal* 22(2): 129-152.

García Barrios, Ana. 2007. El dios Chaahk en el Preclásico Maya. *Los Investigadores de la Cultura Maya* 15, Tomo I, pp. 267-278. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.

García Barrios, Ana. 2009ª. http://eprints.ucm.es/view/people/Garc=EDa_Barrios,_Ana.html

García Barrios, Ana. 2009b. El aspecto bélico de Chaahk, el dios de la lluvia maya en el Periodo Clásico (200-900 DC). En Revista Antropología Americana, Volumen 39, número 1, pp 7-29.

García Barrios, Ana. 2011. Análisis iconográfico preliminar de las vasijas estilo códice procedentes de Calakmul. En *Estudios de la Cultura Maya volumen XXXVII*. UNAM (México).

García Barrios, Ana y Ramón CARRASCO VARGAS. 2006. Algunos fragmentos cerámicos de estilo códice procedentes de Calakmul. En *Los Investigadores de la Cultura Maya* 14, Tomo I, pp. 126-136. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.

García Barrios, Ana y Rogelio VALENCIA. 2007a. El uso político del baile en el Clásico Maya: el baile de K´awiil. *Revista Española de Antropología Americana* 37(2): 23-38.

García Barrios, Ana y Rogelio VALENCIA. 2007b. Relaciones de parentesco en el mito del dios Viejo y Lady Dragon: las cerámicas de estilo códice. Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional de Mayistas*, 'Orígenes, memoria y alteridades de los pueblos mayas', celebrado en Mérida, Yucatán, del 8 al 14 de julio de 2007.

García Barrios, Ana y Rogelio VALENCIA. 2009. A cuestas con sus dioses. Implicaciones religiosas de las migraciones mayas. En *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, pp. 79-101.Editado por UCM e INAH Yucatán.

García Barrios, Ana, Pilar Asensio y Ana Martín. En prensa. La Confrontación en los vasos de estilo códice: Historia o mito. Manuscrito presentado en *Segundo Congreso Internacional de Cultura Maya.* 2005. *Mérida*. En prensa.

García Barrios, Ana, Ana Martín y Pilar Asensio. 2005. Los nombres reales del Clásico: lectura e interpretación mitológica. En XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Vol 2. Eds: J. P. Laporte, B. Arroyo, H. E. Mejía, pp. 657-666. Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal y Foundation for the Advacement of Mesoamerican Studies, Inc. Ciudad de Guatemala.

García Barrios, Ana y Vázquez López, Verónica. En prensa. Moda y Protocolo en el reino de Kanu'l (S. VII d.C.). Ponencia presentada en la *XIII Conference Maya Européenne. La vie quotidienne en pays maya*, celebrada en París, Museo del Quai Branly del 1-6 de diciembre 2008 (en prensa).

Grube, Nikolai. 2004. El origen de la dinastía Kanu'l. En *Los cautivos de Dzibanché*. Editor Enrique Nalda, pp. 117-131. INAH. México D.F.

Grube, Nikolai y Simon MARTIN. 1998. Política Clásica Maya dentro de una tradición Mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política hegemónica. Modelos de entidades políticas mayas. En *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque*. Editora Silvia Trejo, pp. 131-146. CONACULTA, INAH. México D.F.

Guenter, Stanley. 2002. A Reading of the Cancuén Looted Panel. *Mesoweb:* www.mesoweb.com/features/cancuén/Panel.pdf.

Guenter, Stanley. 2005. La Corona Find Sheds light on Sitio Q Mystery. *PARI* VI(2): 14-16.

Kerr, Justin. 1989. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 1. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin. 1990. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 2. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin. 1992. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 3. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin. 1995. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 4. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin. 1997. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 5. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin. 2000. *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 6. Kerr Associates. Nueva York.

Kerr, Justin, http://research.famsi.org/kerrportfolio.html

Looper, Mattew G. 1999. New Perspectives on the Late Classic Political History of Quirigua, Guatemala. *Ancient Mesoamerica* 10: 263-280.

Looper, Mattew G. 2003. *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*. University of Texas Press. Austin.

Martin, Simon. 1996. Calakmul y el enigma del glifo Cabeza de Serpiente. *Arqueología Mexicana* 18: 42-45.

Martin, Simon. 1997. The Painted King List: A Commentary on Codex-Style Dynastic Vases. En *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 5*, pp 847-867. Kerr Associates, Nueva York.

Martin, Simon. 2002. The Baby Jaguar: An Exploration of its Identity and Origins in Maya Art and Writing. En *La organización social entre los Mayas, Memoria de la tercera Mesa Redonda de Palenque*. Coordinadores, Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson, pp. 49-78. CONACULTA, INAH, México D.F.

Martin, Simon. 2003. Moral-Reforma, la contienda por el oriente de Tabasco. *Arqueología Mexicana* 61: 44-47.

Martin, Simon. EP. Reading Calakmul: Recent epigraphic finds of The Proyecto Arqueológico de Calakmul. Presentada en la Mesa de Palenque celebrada en diciembre de 2008 (en prensa)

Martin, Simon y Nikolai Grube. 2002. *Crónica de los Reyes y Reinas Mayas*. Crítica. Barcelona.

Mediz Bolio, Antonio. 2001. *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. CONACULTA. México D.F.

Michelet, Dominique y Charlotte Arnauld. 2006. Del arraigo mediante el culto a los ancestros a la reivindicación de un origen extranjero. En *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Eds: Mª Josefa Iglesias *et al.*, pp 65-92. SEEM. Madrid.

Nygard, Travis y Linnea Wren. 2008. The ritual space of yo'okop's queen chaak kab: inscriptions, sculpture, and architecture of a lesser-known maya city. Manuscript submitted to the proceedings *It's Good to be King: The Archaeology of Power and Authority*, originating from the Chacmool Archaeology Association's 41st Annual Chacmool Conference. November 7-10, 2008 in Calgary, Alberta.

Pallán, Carlos. 2007. La corte clásica de *Itzam K´an Ahk*: Nuevos datos en un vaso de la fase Yaxché con fórmula dedicatoria jeroglífica. *Reporte de investigación del Acervo de Glífica e Iconografía maya (AGIMAYA)*. Coordinación Nacional de Arqueología, INAH. México.

Pallán, Carlos. 2009. Secuencia dinástica, glifos-emblema y topónimos en las inscripciones jeroglíficas de Edzná, Campeche (600-900 d.C): implicaciones históricas. Tesis de Maestría presentada. UNAM, México.

Pohl, Mary y John Pohl. 1983. Ancient Maya cave Rituals. *Archaeology* 36(3): 28-32 y 50-51.

Recinos, Adrián. 1957. Títulos de la Casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Oztoya. En *Crónicas Indígenas de Guatemala*. Editor Adrián Recinos, pp. 71-94. Editorial Universitaria. Ciudad de Guatemala.

Reents-Budet, Dorie, Simon Martin, Richard Hansen y Ronald Bishop. 1997. Codex-Style Pottery: Recovering Context and Meaning. Paper presented at *XIII Texas Symposium, The Maya Meetings at Texas*. The University of Texas. March 6-7. Austin.

Robicsek, Francis y Donald. M. Hales. 1981. *The Maya Book of the Dead, The Ceramic Codex*. University of Virginia Art Museum Charlottesville. Virginia.

Roys, Ralph. L. 1967. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.

Stuart, David. 2005. (editor) Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyph Forum. Maya Meeting 11-16 de marzo. Austin.

Velázquez García, Erik. 2004. Los escalones Jeroglíficos de Dzibanché. En *Los Cautivos de Dzibanché*. Editado por Enrique Nalda, pp. 79-103. INAH. México D.F.

Velázquez García, Erik. 2005. Los Dioses Remeros mayas y sus posibles contrapartes nahuas. En *Acta Mesoamericana. The Maya and their Neighbours. X European Maya Conference*. December 2005. Eds: B. Vis, L. van Broekhoven y R. Valencia. Verlag, Anton Saurwein (en prensa).

Velázquez García, Erik. 2009. *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico*. Tesis de Doctorado en Historia del Arte. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder

Hugo García Capistrán

A Lorenzo Ochoa Salas †
Gran maestro y querido amigo.

Resumen

El tema de los dioses patronos es muy importante dentro de la temática de la cosmovisión mesoamericana. A lo largo del tiempo se han construido modelos referentes a dicho tema, especialmente los de Nicholson y Alfredo López Austin. El presente artículo pretende enriquecer los modelos previos a partir del estudio de las divinidades patronas de ciertas ciudades mayas.
Algunas de las características de los dioses mesoamericanos son: están constituidos por materia ligera, no visible en estados normales de conciencia; son diversos entre sí; tienen poderes delimitados; ocupan todos los ámbitos cósmicos; son carentes y, por tanto, apetentes; son divisibles y reincorporables; son fusibles y fisibles. En particular, los dioses patronos tienen las siguientes funciones: crean a los grupos humanos a partir de su propia sustancia; guían a los hombres hasta la tierra prometida; desde el Monte Sagrado protegen, vigilan y conceden sus dones; su sustancia otorga sus características a los grupos creados.
Durante el periodo Clásico, los reyes mayas estuvieron estrechamente relacionados con los dioses. Dicha relación reforzaba su legitimidad en el cargo. El carácter divino de los gobernantes mayas se reflejaba a partir de varias estrategias como rituales, el uso de teónimos, la personificación de deidades y a través de su papel como intermediario entre el pueblo y los dioses.
Este artículo se apoya, en gran parte, en el estudio de los dioses patronos de Palenque, denominados por Heinrich Berlin como GI, GII y GIII, pero también se mencionarán datos provenientes de otras ciudades mayas. A partir del análisis iconográfico y epigráfico de varios monumentos de ese sitio, se describen varias de las características de los dioses patronos, así como su importancia en la legitimación del poder de los gobernantes del reino de *B'aaku'l*.
Los mitos reflejados en diversas vasijas de cerámica dan pistas sobre la intención de algunas dinastías de reforzar su poder, a partir de asociarse con ciertos dioses y con eventos de carácter mítico. Ejemplo de lo anterior son las llamadas Vasijas Dinásticas, las de 'La Confrontación' y las que muestran el conjuro de las entidades anímicas, todas ellas utilizadas por los gobernantes de la dinastía *Kaanu'l*.
Por otro lado, el trabajo aborda la cuestión del movimiento de dinastías, el uso de bultos sagrados, la importancia del ritual como vía de contacto con las deidades patronas y el uso de teónimos para reforzar la liga con dichas divinidades.
La política maya, como todo fenómeno cultural mesoamericano, no estuvo libre de las influencias de la religión y de la cosmovisión. Los dioses jugaron un papel fundamental en la obtención y mantenimiento del cargo de *k'uhul ajaw* durante el periodo Clásico. Así, el gobernante maya tuvo la obligación de tener, por una gran cantidad de medios, contacto con los dioses patronos. Estos medios fueron la forma en que pudieron legitimar su poder, el cual provenía en forma directa de las divinidades.
El uso de modelos generales nos permite acercarnos de una mejor manera a casos particulares, en este caso el de los mayas del Clásico. Asumimos que con este trabajo y con otros que se realizarán en el futuro, podremos enriquecer el modelo original de dioses patronos mesoamericanos.

Palabras clave: Cosmovisión, dioses patronos, teónimos, rituales, personificación de dioses, legitimación.

Religion and Politics in Classic Maya: Patron Gods as a way of legitimation of power

Abstract

Patron gods was very important within the Mesoamerican worldview. Over time, researchers have built models related to this subject, for example, those of Nicholson and Alfredo López Austin. This article aims to enrich previous models from the study of the patron deities of certain Mayan cities. Some characteristics of Mesoamerican gods are that they are made of light material, not visible in normal states of consciousness, they are different from one another, they have very well defined powers, they inhabit all the cosmic spheres, they are unsatisfied and, therefore they have desires, they are divisible and reconstitutible, they are fusible and fissionable. In particular, the patron gods have the following functions: to create human groups out of their own substance; to guide men to the Promised Land from the Holy Mountain, to supervise and provide them with gifts, to impregnate those groups with their characteristic substance.
In Maya culture, kings were closely related to gods. This relationship strengthened their legitimacy in office. The divine character of Maya rulers was depicted through various strategies such as rituals, the use of theonyms, the personification of deities and through its role as an intermediary between the people and the gods.
Thanks to several pre-Hispanic myths, both Colonial and contemporary, we assume the maize god was considered the creator god of mankind, since man was formed from that agricultural product. Thus, rulers tried to associate with this deity from as early as the late Preclassic period. The San Bartolo murals show the enthronement of a ruler, a scene closely linked to other information concerning the myth of the emergence of the maize god's Holy Mountain. This article is based largely on the study of the patron gods of Palenque, known by Heinrich Berlin as GI, GII and GIII, but it also cites data from other Maya cities. Various characteristics of patron gods are described through the iconographic and epigraphic analysis of monuments, so as to study their importance in legitimizing the power of rulers form *B'aaku'*l kingnom.

Myths depicted in various pottery vessels give us clues about the purpose of some dynasties to strengthen their power, througt the association of certain gods and mythical events. Some examples of these ceramics are the so called 'Dynastic Vases', those called 'The Confrontation' vases and those which depict animistic entities, all used by the rulers of the *Kaanu'l* dynasty. Besides this, the work also addresses the question of movement of dynasties, which we believe can be a metaphor of migration carried out by different ethnic groups, especially during the Postclassic period and mentioned in various historical sources. Again we consider the case of the dynasties of Palenque and *Kaanu'l* to support this idea.
The use of sacred bundles was also an important element in attempts to legitimize the power by the *k'uhulajaw*. In several scenes, especially at Yaxchilan, we see the ruler in various rituals. Next to it appears his consort, often carrying a bundle. Although the content of the objects might vary, some of them could contain the remains of a deified ancestor as well as the attributes of the patron gods. Upon taking power, the ruler received from his wife the patron god gifts contained in the sacred bundles.
It will also address the importance of ritual as a means of contact with the patron deities. Among the most important are: the bloody self-sacrifice, the personification and delivery of gifts to the gods, as mentioned on the boards of the Temple of the Inscriptions at Palenque. Finally, another way to get in touch with the divine was the use of appellatives or the names of certain gods, as *K'inich*, *K'awiil* or *Chaahk*. The bearing of the name of a particular deity could confer certain characteristics of it to the owner.
Maya politics, like all Mesoamerican cultural phenomena, was not free from the influences of religion and world view. The gods played a key role in obtaining and maintaining the position of *k'uhulajaw* during the Classic period. Thus, the Maya ruler was obliged to have a lot of media contact with the patron gods. These media were the way they could legitimize their power, which came directly from the gods. The use of general models allows us to approach a better way to particular cases, for example the Classic Maya. We assume that this work and others to be held in the future will enrich the original model of Mesoamerican patron gods.

Keywords: Worldview, patron gods, theonyms, rituals, personification of gods, legitimation.

A manera de introducción

El principal objetivo de este trabajo es poder aplicar un modelo acerca de los dioses patronos mesoamericanos al caso particular de la cultura maya y observar el uso de ciertos elementos religiosos como formas de legitimación del poder del gobernante.

Un concepto fundamental para el desarrollo de mi investigación es el de cosmovisión. En este sentido, sigo a Alfredo López Austin (1994, 13), quien define la cosmovisión como: 'un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración'. La cosmovisión es un hecho estructurado, relativamente coherente, por medio de la cual las sociedades, en determinado momento histórico, intentan aprehender el mundo que las rodea. Es un macrosistema, compuesto por subsistemas como la magia, la cocina, la adivinación, la religión, entre otros; todos ellos en estrecha interrelación.

No tengo duda que la cosmovisión, y por ende, la religión, jugó un papel fundamental en todos los aspectos de la vida de los pueblos prehispánicos de Mesoamérica, entre ellos la política.

La cosmovisión y la religión surgen del nicho social al que pertenecen y, por tanto, son susceptibles a las transformaciones históricas (López Austin 2002, 17). A pesar de ello, López Austin ha demostrado que no todos los componentes de la cosmovisión cambian al mismo ritmo. Apoyado en la teoría de Fernand Braudel (1968) apunta que existen ciertos elementos más resistentes al paso del tiempo histórico, que se transforman con mucha lentitud, es decir, en procesos de larga o de larguísima duración. Aspectos culturales con tales características han sido denominados como *núcleo duro* (López Austin 2001a).

Gracias a esta característica, ciertos aspectos de la cultura prehispánica han podido pervivir a 500 años de colonialismo. No estoy diciendo que las tradiciones religiosas de los pueblos indígenas actuales son iguales a aquellas del pasado prehispánico, pero considero que hay muchos de sus aspectos que se han mantenido a lo largo del tiempo.

Reconozco también la existencia de diversas particularidades en cada una de las regiones mesoamericanas, producto de las diferencias lingüísticas, ecológicas y del distinto desarrollo político y social (López Austin 2001a, 54). Empero, tanto los elementos del núcleo duro como la historia común que construyeron dichos pueblos permitieron la creación de lo que se ha denominado la tradición religiosa mesoamericana (López Austin 1994; 2002).

Otro concepto fundamental para este trabajo es el de dios. ¿Qué entendemos por dios? Como bien apuntan Stephen Houston y David Stuart (1996, 289), algunos trabajos, de manera indiscriminada, han aplicado el concepto occidental de dios: alguien todopoderoso, sin faltas y cuya existencia no está marcada por nacimiento o muerte. Yo entiendo por dios, para el caso mesoamericano, aquella entidad sobrenatural que tiene personalidad, voluntad y poder. Son algunas características de los dioses mesoamericanos las siguientes (López Austin 1994, 23-29):

- Están constituidos por materia ligera.
- Tras la salida del Sol, los creadores se convierten en criaturas y entran en el ciclo vida y muerte. Sin embargo, la muerte no implica aniquilación de la parte divina de las criaturas, sino el cambio de su condición.
- Son diversos entre sí.
- Tienen poderes delimitados.
- Ocupan todos los ámbitos cósmicos.
- Son carentes y, por tanto, apetentes.
- Son divisibles y reincorporables, esto permite su ubicuidad.
- Son fisibles y fusibles.

Patronos	Creadores	Crean grupos humanos a partir de su propia sustancia
	Formadores	Su sustancia otorga sus características a los grupos creados
	Guías	Guían a los hombres hasta la tierra prometida
	Protectores	Desde su monte protegen, vigilan y conceden sus dones

Figura 1. Cuadro funciones de los dioses patronos. Apud. López Austin.

Según la tradición mesoamericana, todas las criaturas tienen una parte de la divinidad. Al poder dividirse, un dios puede estar en una imagen o al interior de un templo, o incluso ocupar por un determinado tiempo el cuerpo de un ser humano.

Una de las funciones de los dioses, y que es la que me interesa remarcar, es que son, como patronos (Figura 1), rectores de la existencia humana.

Como ya se mencionó, el objetivo de este trabajo es tratar de aplicar un modelo explicativo de los dioses patronos mesoamericanos en el área maya durante el periodo Clásico. Es importante aclarar que, si bien el modelo trata de ser global, utilizando fuentes y referencias de varias partes de Mesoamérica en distintos momentos de su historia, tienen un mayor peso aquéllas del Centro de México durante el Posclásico. Así, y a la luz del avance de la investigación epigráfica e iconográfica del Clásico maya, se intentará dotar de más ejemplos al modelo original.

El carácter divino de los gobernantes mayas

No quiero abundar mucho en este sentido, pues ya Houston y Stuart (1996) han discutido algunos puntos. Pero sí quisiera retomar ciertos aspectos.

Los autores apuntan que la relación entre gobernantes y dioses en diversas culturas se puede presentar de tres maneras (Houston y Stuart 1996, 290):

1. El gobernante reclama su calidad divina al descender en línea directa de otras divinidades o recibe el tratamiento de dios tras su muerte.
2. El gobernante puede ser descrito, retóricamente, a partir de ciertas cualidades o a través de ciertos epítetos relacionados con alguna deidad, pero siempre teniendo presente que su naturaleza es distinta a la de un verdadero dios.
3. El gobernante adquiere un estatus divino solo en aquellas ocasiones en las que, a través del ritual, conjura la presencia de fuerzas divinas que toman posesión de su cuerpo.

Hay una manera más de relacionarse con la divinidad, pero que, según Houston y Stuart (1996), implica compartir menos la sustancia divina. Ocurre cuando el gobernante sirve como intermediario entre los dioses y el resto de la población. Así, el rey tiene la importante tarea de interpretar la voluntad divina y controlar el acercamiento de otros seres humanos a las divinidades. Con referencia a lo anterior, tenemos datos, para el periodo Posclásico en el Centro de México, de que había ciertas restricciones para el pueblo común sobre el consumo de algunos productos que permitían acercarse a los dioses o incrementar la calidad de la sustancia divina albergada en cada ser humano. Ejemplos de estos productos son el cacao, productos psicotrópicos, las bebidas alcohólicas, el perfume de las flores y la carne de los cautivos sacrificados.

Los gobernantes mayas no fueron considerados dioses *per se*, pero es muy posible que todos ellos fueran considerados como poseedores de una carga divina mucho mayor a la del resto de la población. El carácter divino de los gobernantes podía reforzarse a través del mito y del ritual (Houston y Stuart 1996, 290), como lo veremos más adelante.

Sabemos que los gobernantes mesoamericanos eran, al mismo tiempo, sacerdotes, guerreros y dignatarios. Como tales, su relación con las divinidades era fundamental en el ejercicio de su cargo y, sobre todo, en el mantenimiento del mismo.

Así, entre los pueblos mayas prehispánicos, tenemos varias formas a través de las cuales el gobernante reivindicaba su divinidad, como el uso de teónimos como parte de los apelativos que adquirían al momento de tomar el poder, la invocación de ciertas deidades a través del autosacrificio y el consumo de ciertos productos, la personificación de deidades por medio del uso de disfraces o máscaras (ver Valencia en este volumen), el hacer partícipes de ciertos eventos de carácter político a imágenes de dioses, la imposición de una deidad patrona en una ciudad conquistada, poseer y cuidar de imágenes de dioses y el uso del título *k'uhulajaw* (señor divino).

Por último, estoy de acuerdo con Houston y Stuart (1996, 296) en considerar que los gobernantes mayas, tras su muerte, eran considerados héroes culturales y, en cierta forma, dioses patronos de su ciudad o dinastía. Baste observar las imágenes de antepasados que sobrevuelan encima de los gobernantes en los monumentos de Tikal o aquellos que flotan entre volutas de sangre en las estelas de Jimbal e Ixlu (Figura 2). La deificación de los antepasados está presente todavía entre algunos pueblos mayas actuales, en donde los antepasados se convierten en patronos del pueblo que habitan en la montaña sagrada desde donde cuidan a la población y la dotan de recursos (Gossen 1989; Guiteras Holmes 1986; Holland 1963).

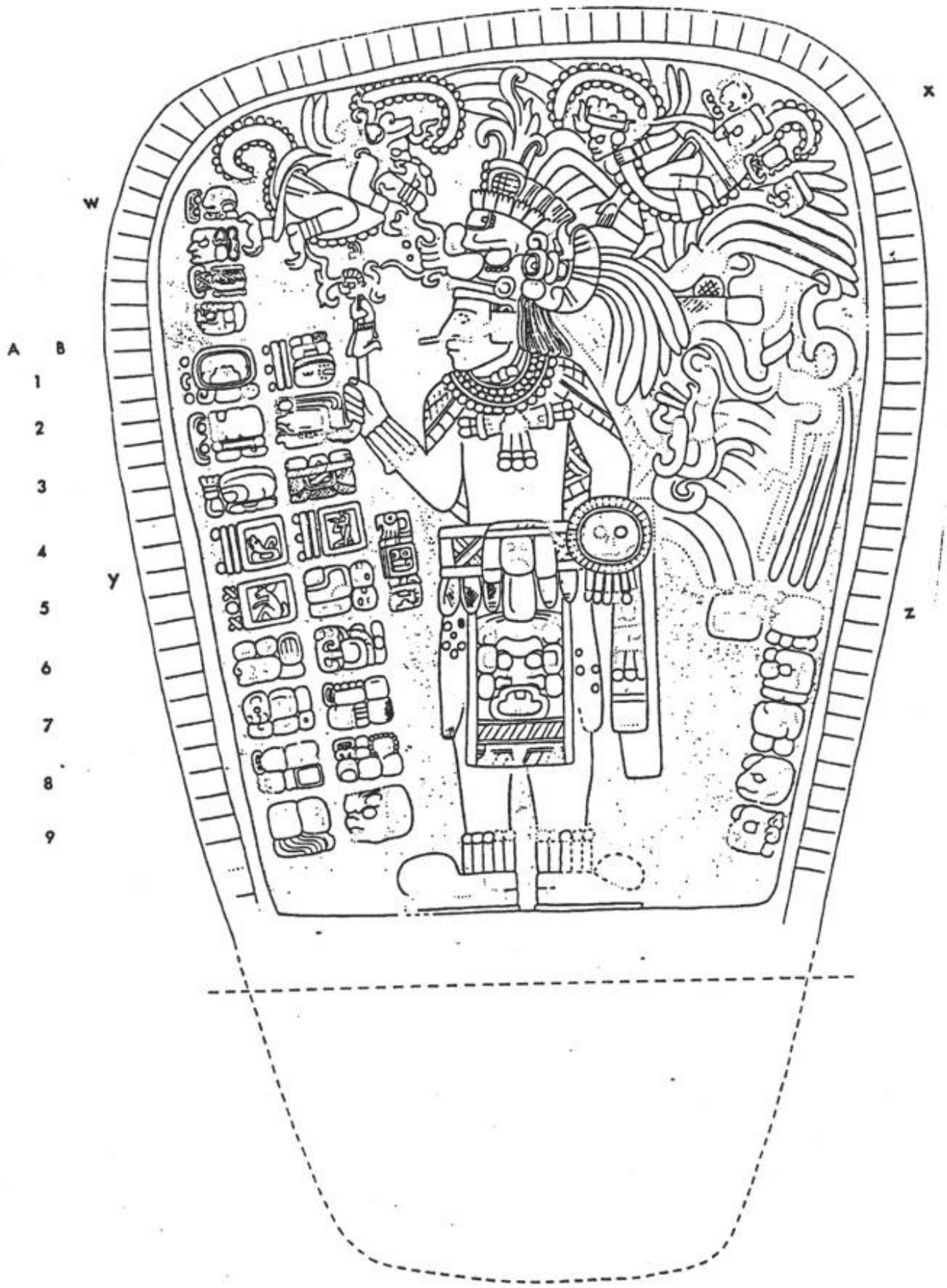


Figura 2. Estela 1 de Jimbal. Dibujo William Coe

Dioses patronos

Nicholson (*apud*. López Austin 1998, 48) apunta que los dioses patronos o dioses abogados, como son llamados en algunas fuentes del siglo XVI, presentan ciertas características: su presencia en las migraciones, la existencia de imágenes sagradas o envoltorios donde se guardaban objetos o reliquias de los mismos, la identificación del patrono con el ancestro tribal, el título que se da al dios de 'corazón' de la comunidad, la erección de su templo al momento de fundar un poblado y la destrucción o robo que puede sufrir una imagen o un envoltorio al ser vencido el pueblo (Ver Gutiérrez en este volumen).

Creadores de pueblos y del hombre

He mencionado que entre las funciones de los dioses patronos está la de ser los creadores de grupos humanos. Por ejemplo, durante el Posclásico tenemos la mención de *Cuextécatl*, patrono de los huastecos, *Otómitl*, patrono de los otomíes, *Mixtécatl*, creador de los mixtecas, entre otros. Todos ellos dirigieron a sus pueblos tras su salida de *Chicomóztoc* a la tierra prometida. En el *Popol Vuh* tenemos el mismo caso con la creación del pueblo quiché y la búsqueda en Tulán de sus dioses patronos.

Sobre todos los dioses de grupos étnicos particulares estaba, según la tradición del Posclásico, *Quetzalcóatl*, quien, tras robar los huesos del *Mictlan* y mezclarlos con la sangre de su pene, se transforma en dios patrono de toda la humanidad.

Vayamos ahora al área maya. Propongo que uno de los dioses patronos principales en el área maya fue el dios del maíz. De forma similar que el caso de *Quetzalcóatl*, el dios del maíz en el área maya era considerado como el dios creador de la humanidad, pues el hombre fue formado a partir de este producto. Así, muchas de las representaciones más tempranas de asociaciones entre gobernantes y dioses hacen referencia al dios del maíz (cfr. Estrada-Belli 2006). Uno de los más claros ejemplos de lo anterior lo tenemos en los maravillosos murales de San Bartolo. El muro norte, según William Saturno, Karl Taube y David Stuart (2005), puede estar hablando de la muerte y resurrección del dios del maíz, un evento mítico que aparece en vasijas cerámicas de periodos posteriores. En la escena vemos al dios del maíz, con rasgos típicos de la iconografía olmeca, emergiendo de una montaña personificada. Justo en la boca de la cueva de la montaña, se aprecia una mujer arrodillada que sostiene una vasija con bolas de masa o tamales. Frente a ella, un personaje con el rostro pintado de negro coloca una rodilla sobre el piso y le entrega un guaje al dios del maíz. Del otro lado del personaje central aparece una segunda mujer arrodillada en posición de recibir los dones extraídos de la montaña (Saturno, *et al.* 2005, 25 y ss.). Esta misma idea puede apreciarse en la vasija K0731, en donde podemos ver al dios joven tonsurado del maíz (Taube 1985) salir del carapacho de una tortuga. El dios lleva consigo un saco lleno de granos de maíz y sobre éste un guaje con agua (Saturno, *et al.* 2005, 30). Estas y otras escenas similares (K0512 y K1892) muestran que, además de simbolizar el producto por medio del cual fue creado el hombre, el dios del maíz, al igual que *Quetzalcóatl* (*Leyenda de los Soles* 1975, 121), obtiene de la montaña sagrada los bienes necesarios para alimentarlo.

En el muro oeste aparecen dos escenas de entronización. A la izquierda del mural aparece la coronación del propio dios del maíz (Saturno 2006), y a la derecha tenemos otra escena de entronización de quien pudiera ser un personaje histórico. De ser cierto esto, tendríamos una referencia muy temprana del uso por parte de un gobernante de toda una serie de elementos míticos asociados con el dios del maíz para legitimar su toma de poder. Lo anterior se puede confirmar con el pequeño texto asociado con la imagen. Consta de ocho glifos, el último de los cuales ha sido interpretado como **AJAW** (Saturno, *et al.* 2005).

Migraciones, fundación de dinastías y bultos sagrados

Uno de los ejemplos más conocidos y trabajados de dioses patronos es el de Palenque. Los textos del sitio hablan de una tríada de dioses llamados por Heinrich Berlin como GI,GII y GIII (Stuart y Stuart 2008, 189). Gracias a los avances epigráficos, ahora ya tenemos una mayor idea de las características de estos dioses. GI, quizá *Ju'n Ye Nal?... Chaahk*?, fue el primero en nacer el 10 de noviembre de 2360 AC (1.18.5.3.2 9 *Ik'* 15 *Kej*). Es un dios de carácter acuático con fuertes asociaciones solares y celestes. Fue una deidad del océano con fuertes ligas con temas de los ancestros reales (Stuart 2006; Stuart y Stuart 2008, 189). GII, *Unen K'awiil*, siempre es representado como una manifestación infantil del dios *K'awiil*. Es un dios del rayo, de la expresión del poder real y del crecimiento agrícola. Aunque siempre es mencionado en segundo lugar, fue el último en nacer, el 28 de noviembre de 2360 AC (1.18.5.4.0 1 *Ajaw* 13 *Mak*) (Stuart y Stuart 2008, 190). Por último, GIII, cuyo nombre permanece aún sin descifrar. Solo sabemos que inicia con *K'inich*, fue el segundo miembro en nacer el 14 de noviembre de 2360 AC (1.18.5.3.6 13 *Kimi* 19 *Kej*), aunque siempre se le menciona en tercer lugar. Es un aspecto del dios solar, en su faceta inframundana y guerrera (Stuart 2006, 88).

Si bien no tenemos evidencia de que existieran templos asociados a estos dioses en los primeros años de ocupación de Palenque, sabemos que cada uno de ellos tuvo su propio templo al construirse el Complejo de las Cruces, su propia montaña sagrada. La ubicación del Complejo de las Cruces no fue casual. Fue diseñada como materialización de un paisaje mítico-sagrado, justo en la base del monte El Mirador, antiguamente llamado *YehmalK'uk' LakamWitz* ('Gran Montaña del Quetzal Descendente'), sobre el que quedan los restos de un templo desde donde se podía apreciar toda la ciudad y muy cerca del manantial de donde emana el río Otulum (Stuart 2006; Stuart y Stuart 2008). Es la imagen de las tres piedras o tres montañas originarias colocadas el día de la creación. Los templos fueron inaugurados el 7 de enero de 692 DC y significaron una de las mayores empresas constructivas del reino de *Kan B'ahlam* II, tras la conclusión del Templo de las

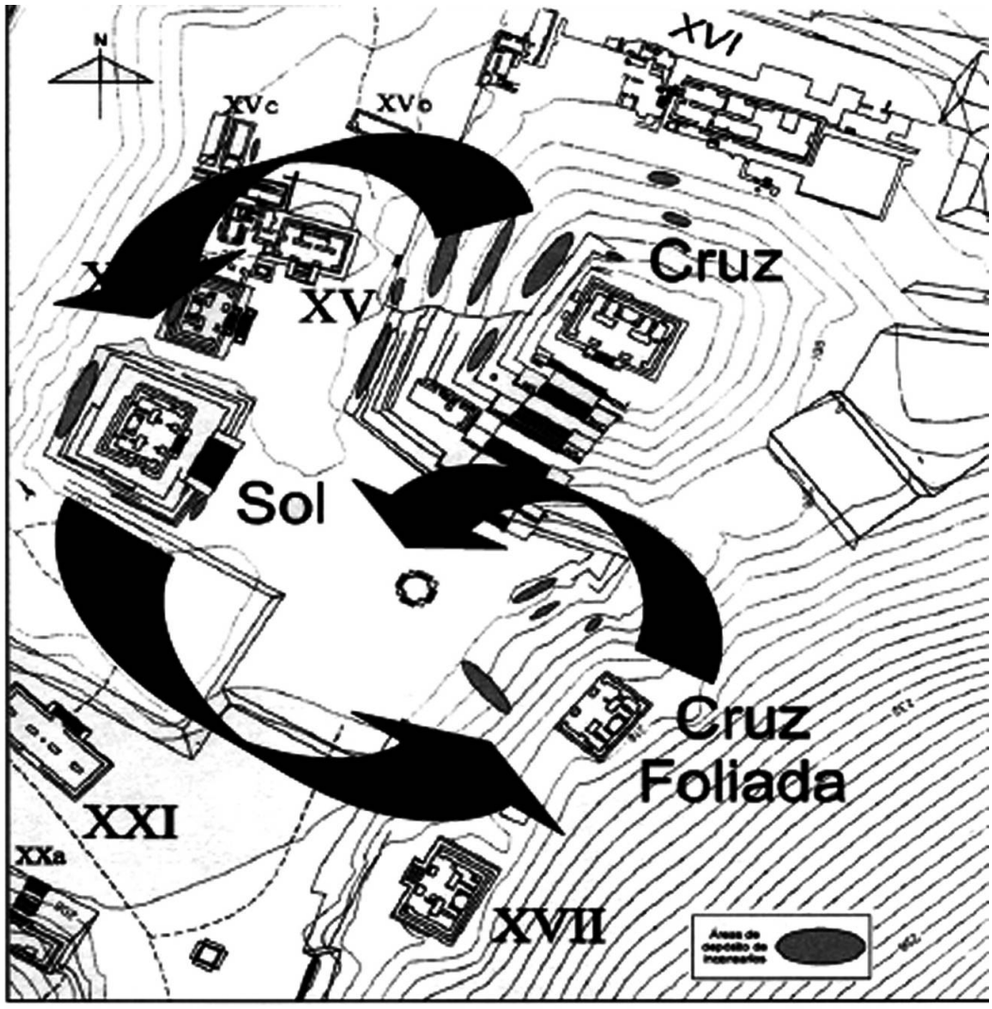


Figura 3. Plano del Complejo de las Cruces. Tomado de Cuevas 2007.

Inscripciones. El simbolismo representado en los tableros de cada templo les otorga características específicas de montañas sagradas asociadas con cada uno de los niveles del cosmos maya. David Stuart ha interpretado su simbolismo y ha propuesto una lectura para cada uno de ellos. Quisiera aquí proponer una lectura alternativa.

Stuart sostiene, y estoy de acuerdo, que los tres edificios representan una concepción tripartita del espacio y del poder real (Stuart y Stuart 2008, 194). Su lectura inicia en el Templo de la Cruz y continúa a través de la estructura jerárquica de los tres templos, siguiendo el movimiento de las manecillas del reloj (movimiento dextrógiro). El Templo de la Cruz, según David y George Stuart (2008), es un templo asociado con el renacimiento solar y la autoridad ancestral del gobierno; el Templo de la Cruz Foliada representa la parte media del mundo, donde el maíz y el agua abundan, y simboliza el poder engendrador del rey; por último, el Templo del Sol representa la cueva al interior de la tierra, casa de la deidad solar asociada con la guerra y la autoridad militar (Stuart y Stuart 2008, 194). Para un análisis detallado de los elementos simbólicos de cada templo ver, Stuart 2006 y Stuart y Stuart 2008.

Mi propuesta apunta a una lectura en sentido levógiro y no dextrógiro (Figura 3). López Austin ha mencionado que entre los grupos mesoamericanos el tiempo, visto como las fuerzas que fluían por los postes de las cuatro esquinas, desembocaba en el mundo por turnos y en un rígido orden calendárico: iniciando por el Este, luego por el Norte, después por el Oeste para concluir por el Sur, y así sucesivamente (López Austin 2001b, 248). Si aplicamos este paradigma al análisis del simbolismo de los tres templos tendríamos una lectura distinta a la de Stuart. Es evidente que el Templo de la Cruz está asociado con el cielo: su nombre jeroglífico, aún no descifrado por completo, incluye el numeral **6** y la palabra **CHAN** 'cielo'. Este nombre también aparece en otros monumentos haciendo referencia a un lugar específico en el otro tiempo-espacio (anecúmeno) asociado con el día de la creación. Además, la fachada del templo tuvo una suntuosa decoración en estuco con la representación del

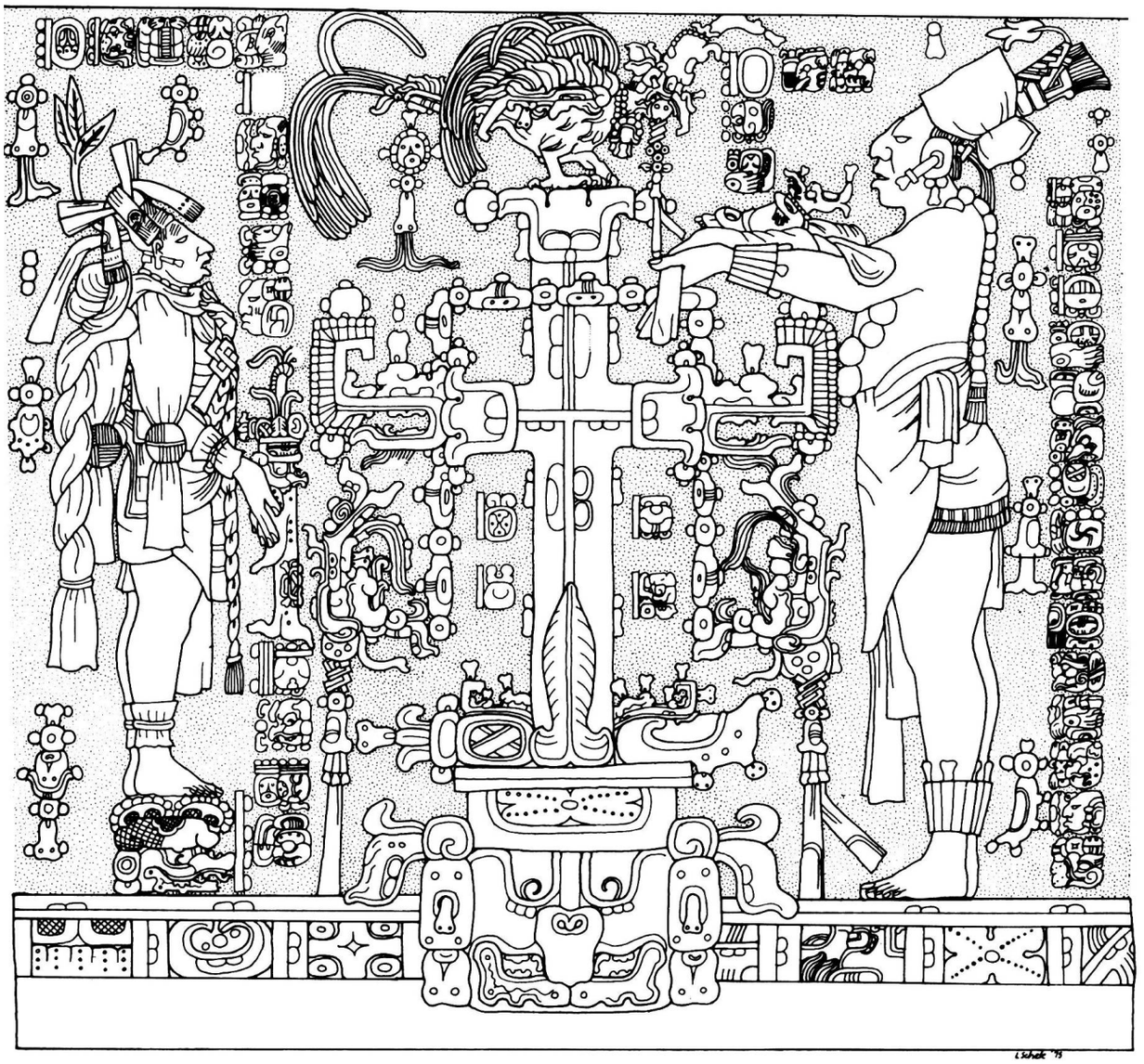


Figura 4. Tablero del Templo de la Cruz. Dibujo de Linda Schele.

'Cocodrilo Cósmico' (Stuart 2006, 111). Por último, la escena principal del tablero central se desarrolla sobre una banda celeste (Figura 4).

En sentido contrario al propuesto por Stuart, analizamos ahora el Templo del Sol (Figura 5). El tablero tiene por elemento central un escudo con la representación del dios solar nocturno y dos lanzas cruzadas. La escena se desarrolla sobre una banda con signos **KAB'AN,** 'tierra'. Aunque la imagen del sol nocturno podría apuntar a una asociación con el inframundo, propongo que el Templo del Sol está relacionado con los cuatro cielos inferiores, aquel espacio en donde el Sol es rey; los cuatro pisos del transcurso temporal y donde habita el ser humano (López Austin 1994, 20). Como en otras partes de Mesoamérica, por ejemplo entre los grupos nahuas, el Sol tiene fuertes asociaciones con la guerra. Tan solo hay que recordar el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli* como un guerrero.

Por último, tenemos el Templo de la Cruz Foliada (Figura 6). Todo el simbolismo del panel hace referencia al inframundo y a la montaña sagrada. Primero, el motivo central es una planta de maíz en forma de cruz con mazorcas personificadas. Del lado izquierdo, *Kan B'ahlam* II se encuentra parado sobre una montaña llamada *YaxHa'alWitznal*, 'La Montaña de las Primeras Lluvias'. El gobernante está ataviado como el dios del maíz, por lo que se puede interpretar que representa a la planta surgiendo de la montaña sagrada (Hellmuth*apud.*, Taube 1985, 5). Toda la parte inferior del tablero está cargada de símbolos acuáticos y de foliaciones de la planta del maíz. El templo está dedicado a GII, aspecto infantil de *K'awiil*, dios asociado al crecimiento agrícola y al poder real que emana del monte sagrado (López Austin y López Luján, 2010). Por tanto, este templo no estaría asociado con el plano terrestre, sino con el interior de la tierra, el inframundo, espacio acuático y de donde surge el maíz. La

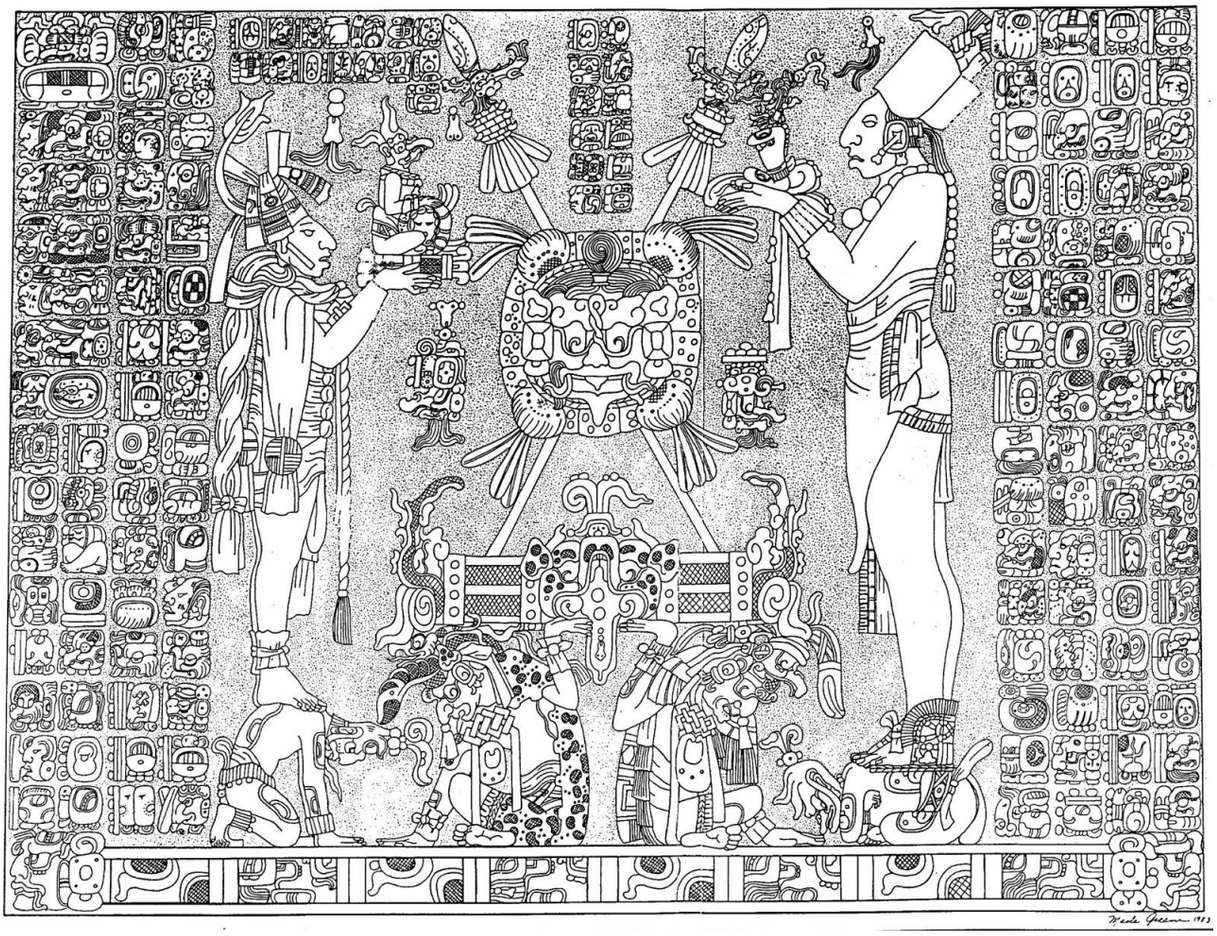


Figura 5. Tablero del Templo del Sol. Dibujo de Merle Green Robertson.

interpretación aquí presentada es preliminar y requiere un análisis mayor que trataré de presentar en un futuro.

El nacimiento de los miembros de la Tríada está mencionado en los tableros del Complejo de las Cruces, y después se liga la narración con el origen de la dinastía de *B'aaku'l*. Es así que los gobernantes de Palenque, en este caso específico *K'inich Kan B'ahlam*, relacionan el origen de su poder con los dioses patronos. El creador de la Tríada, quien según George y David Stuart es un aspecto del dios del maíz, fue considerado como el primer gobernante de Palenque, entronizado en 2325 AC. Él supervisó la creación de la Tríada y su establecimiento como modelo de gobierno en Palenque (Stuart y Stuart 2008, 211). Sin embargo, el relato de estos dioses va más atrás en el tiempo, pues en el panel del Trono del Templo XIX se menciona la entronización de un primer GI en 3309 AC.

En el Tablero de la Cruz, por ejemplo, la historia continúa, y se menciona el nacimiento de un rey conocido como *Ukokan Kan* o 'Espina Serpiente'. Su entronización es marcada en 967 AC, es decir, en tiempos olmecas. No sabemos si este personaje fue de verdad histórico o era reconocido solo como un héroe cultural, un prototipo de rey, un hombre-dios (Stuart y Stuart 2008, 214-15). En la tradición posclásica del Centro de México, las fuentes nos hablan de la creación de los distintos grupos humanos que nacen en el interior de *Chicomóztoc*, 'Las siete cuevas', lugar que encuentra su paralelo en los altos de Guatemala con *VucubZiván*, 'Siete barrancas' o *VucubPec* 'Siete cuevas' (*Popol Vuh* 2003). Tras la salida de estos lugares, los diferentes pueblos son recibidos por su patrono, quien les entrega los instrumentos de su actividad económica principal. En muchas narraciones se dice que uno de los últimos pueblos fue el de los mexicas, quienes tras ser expulsados de *Aztlan*, lugar mítico de origen, pasan por *Culhuacan-Chicomóztoc*, de donde son los últimos en salir (Durán 2002). A partir de este momento inician un largo trayecto hasta el lugar prometido por su dios y guía, *Huitzilopochtli*. En las distintas historias de la migración, las figuras del dios patrono y del guía llegan a confundirse (Limón Olvera 2009, 95) convirtiéndose en un hombre-dios (López Austin 1998). Es posible que estemos frente a un mismo caso cuando hablamos de *Ukokan Kan*.

Si bien no tenemos evidencia clara de migraciones entre los mayas del Clásico, sí tenemos referencias al movimiento de dinastías. Sobre esto, Nikolai Grube (2004, 33) apunta: 'Los signos principales de los glifos emblema representan nombres de lugares y se asocian a menudo con eventos como la 'llegada' y el 'abandono' en relación con

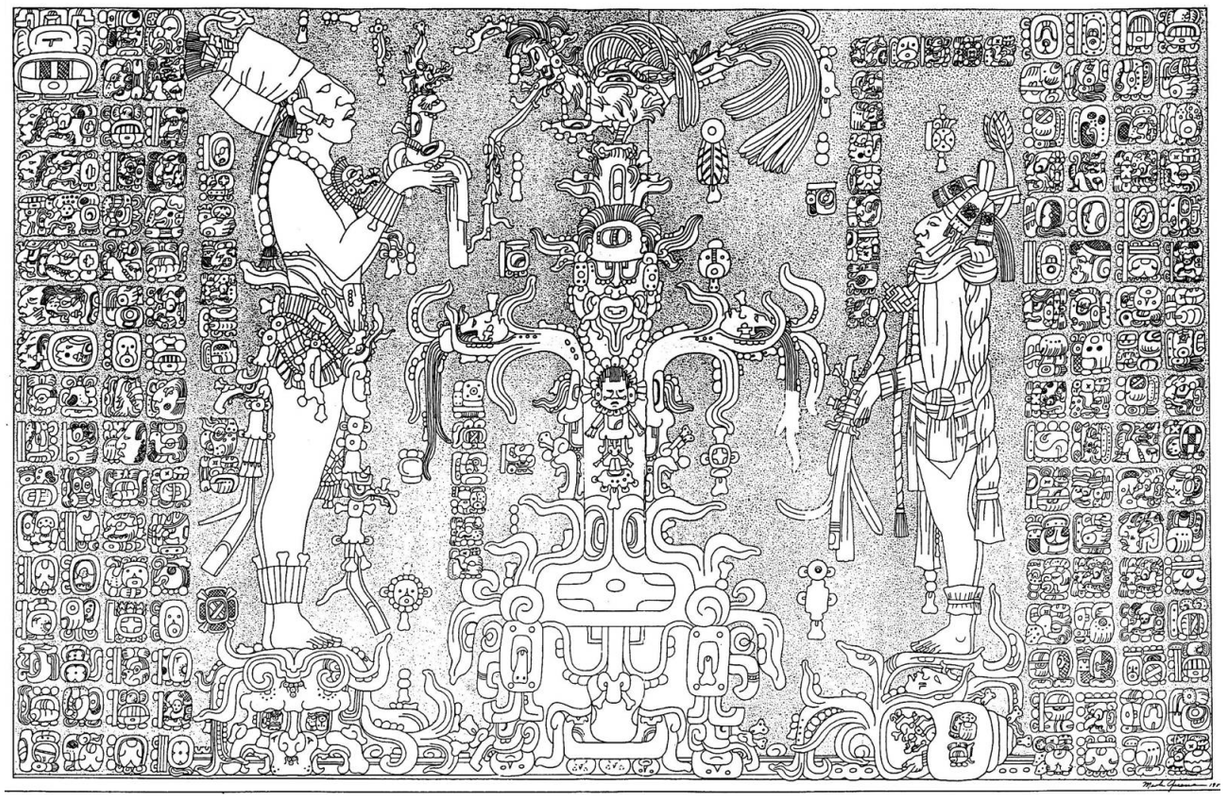


Figura 6. Tablero del Templo de la Cruz Foliada. Dibujo de Merle Green Robertson.

lugares de la geografía maya antigua'. Son comunes, tanto durante el Clásico como en el Posclásico, las noticias de llegadas y salidas de personajes o colectivos, ya sea en textos jeroglíficos o textos coloniales. Por lo general se utilizan los verbos *hul* 'llegar a un lugar' o *tal* 'salir de algún lugar' para referir dichos movimientos (Lacadena y Ciudad Ruiz 2009, 60). El Altar Q de Copán narra la salida del fundador de la dinastía de un lugar llamado *Wite'naah* y su posterior llegada a *'UxWitik*, quizá un lugar al interior de Copán (Schele y Looper 1996, 98). En momentos de guerra también son frecuentes las salidas y las llegadas, como se narra en la escalinata jeroglífica 2 de Dos Pilas. En el peldaño 4 de la sección oeste de la escalinata se narra que: 'en 3 *Hix* 16 de *Muwaan* hubo 'Guerra-Estrella' sobre el sitio de *Puluul*, salió *Nu'n Jol Chaahk* (Señor de Tikal) y subió hacia *Patuun*'. Siete días después de este suceso, 'en 9 *Imix* 4 de *Pax*llegó a Dos Pilas *B'ajlaj Chan K'awiil*', Señor divino de esa entidad, quien había tenido que huir tras una derrota previa contra Tikal (Lacadena y Ciudad Ruiz 2009, 61). Mattew Restall apunta que las elites gobernantes utilizan un doble discurso de pertenencia y alteridad, de ser de dentro y de fuera al mismo tiempo. Es común en este tipo de discursos la proclamación de ancestros míticos o divinos o de orígenes extranjeros (Restall *apud*. Lacadena y Ciudad Ruiz 2009, 66). Así, las dinastías y pueblos prehispánicos utilizaron discursos de una pertenencia extranjera o asociándose con un lugar mítico para legitimar su poder. También se marcó la idea de un proceso de desarrollo social, pues durante las migraciones los pueblos experimentan una transformación de pueblos primitivos a otro más civilizado, durante la cual adquierenel derecho a la sustentación de un linaje de la mano de un dios patrono (García y Valencia 2009, 84).

La clave para hablar de movimiento de dinastías durante el Clásico maya la encontramos en los glifos emblema y en los topónimos. En algunos casos, el signo principal se corresponde con el topónimo del sitio, como en el caso de Tikal. En el Clásico, esta gran capital tenía el nombre de *YaxMutu'l*, y sus gobernantes utilizaban el título de *K'uhulMutu'lAjaw*. Sin embargo, otros ejemplos parecen indicar que las dinastías provenían de lugares distintos a los de su capital; esto sucede cuando el nombre de la dinastía y el topónimo no corresponden, como en la mayoría de los casos conocidos. La familia real de Palenque parece provenir del 'Lugar donde abundan los huesos', *B'aaku'l* o los gobernantes de *Kaanu'l* provenían del 'Lugar donde abundan las serpientes'. Esto indica cierta movilidad de las dinastías mayas por distintos fines, algunos de ellos con tintes políticos y estratégicos (Barrois y García 2010; García 2009).

En Palenque existe la mención del lugar conocido como *Matwiil* o *Matawiil*, sitio donde nacieron los dioses de la Tríada y que no tiene una correspondencia en el ecúmeno sino en el mundo mítico. El nacimiento de la Tríada de Palenque está registrado en los paneles de los Templos de las Cruces, así como en las alfardas de dichos edificios. Los antiguos mayas asentaron el nacimiento de dos formas: con el verbo *hul-i*, 'llegó' o con la expresión **u-TAL?-KAB'**,

que consta de una mano (posiblemente con la lectura **TAL**), tocando el glifo **KAB'** de tierra. Así podríamos traducir tal expresión como 'él toca la tierra', metáfora todavía usada en algunos pueblos mayas actuales (Grube 2004, 35; Stuart 2006, 90).Asimismo, algunos reyes utilizaron el título *Matwiil Ajaw*, relacionándose directamente con este lugar de origen. Nikolai Grube (2004: 36) ha mencionado que fue en *Matwiil* donde inició la historia dinástica de Palenque y que de ahí se inicia una leyenda de migración hasta asentarse primero en *Tok Tahn* y luego en *Lakamha'*. Este movimiento migratorio debió estar precedido por ciertas figuras de importancia, entre ellas los gobernantes y, obviamente los dioses, que pudieron haber viajado con la familia real en forma de pequeñas imágenes. El cambio de sede de los reyes de *B'aaku'l* de *Tok Tahn* a *Lakamha'* está registrado en varios monumentos. En el tablero de *K'an Tok* (Bernal Romero 2009) se hace mención de la toma del cargo de un tipo de sacerdote cuyo título no ha sido todavía descifrado pero que podía tener el grado de *ch'ok* (joven/príncipe) o *ajaw* (señor). Dichas investiduras fueron realizadas en presencia de los distintos gobernantes de la dinastía *B'aaku'l*, iniciando con *K'uk' B'ahlam*, fundador histórico de la dinastía (Martin y Grube 2000, 156), y 'Casper' en *Tok Tahn*. Según la narración del mismo tablero, el segundo gobernante de la dinastía pudo haber promovido a su hermano menor, *K'ahk' Chaahk*, en este cargo sacerdotal (Bernal Romero 2009, 124), lo que permite asegurar que era un puesto de suma importancia en la organización político-religiosa del reino de *B'aaku'l*, quizá asociado también con los dioses patronos. El cambio de sede de la dinastía está registrado en el Panel de los Guerreros del Templo XVII, donde se asienta que el 25 de agosto de 490 DC, *B'utzaj Sak Chiihk*, tercer gobernante del reino, se establece en *Lakamha'* en compañía de *Ahku'l Mo' Naahb' I*, el sucesor en el trono. Propongo que los sacerdotes mencionados en el tablero de *K'an Tok* pudieron jugar un papel fundamental en la migración de la dinastía, quizá hasta como guardianes de los dioses patronos. Bernal Romero (2009, 103 y ss.) observó que parte de las tareas de estos sacerdotes estaba asociada con el autosacrificio sangriento, el conjuro de deidades, la veneración de ancestros y, quizá, la elaboración de los incensarios.

Ya establecidos en lo que hoy es Palenque, el gobernante en turno, *Ahku'l Mo' Naahb'* I, mandó construir el Grupo XVI, donde fue encontrado el mencionado tablero y donde se asume que residían estos sacerdotes (Bernal Romero 2009). Otro dato más sobre la importancia de este grupo sacerdotal lo encontramos en el panel del Trono del Templo XIX. En la escena principal, *Ahku'l Mo' Naahb'* III recibe la banda *hu'nal* en 721 DC, de manos de un noble llamado *Janaab' Ajaw*, quien lleva el título sacerdotal antes mencionado con nivel de *Ajaw*. Resulta interesante que tres años antes, en 718 DC, *Janaab' Ajaw* había sido nombrado sacerdote con nivel de *ch'ok* (joven/príncipe), evento registrado en el Tablero de *K'an Tok* (Bernal Romero 2009, 135). Lo anterior indica que en muy poco tiempo, *Janaab' Ajaw* logró ascender en su cargo y convertirse en un señor principal dentro de la organización religiosa de Palenque. La toma de posesión de *Ahku'l Mo' Naahb'* III se representó en el trono ya mencionado como la repetición de un suceso mítico ocurrido en 3309 AC. El texto secundario indica que el nuevo gobernante personifica a GI. En la representación iconográfica se pude observar que el rey lleva en el tocado un ave acuática con un pescado en el pico, elemento asociado a la primera deidad de la Tríada. Por su parte, el texto indica que el noble que le entrega la banda *hu'nal*, es decir, *Janaab' Ajaw*, personifica a *Yax Nah Itzam Kokaaj*, la deidad principal que ordenó la entronización en tiempos míticos. Para Bernal Romero (2009, 140), esto indica que *Janaab' Ajaw* tuvo un enorme peso político durante el reinado de *Ahku'l Mo' Naahb'* III y que 'impulsó la presencia política y ritual de su grupo sacerdotal'.

Otro caso relevante de origen y movilidad de dinastías es el que presenta el reino de *Kaanu'l*. Los gobernantes de este reino intentaron, desde un inicio, fijar por distintos medios el origen dinástico con un pasado remoto. En primer lugar, su glifo emblema, *K'uhul Kaanu'l Ajaw*, marca un elemento importante. El signo principal, una cabeza de serpiente, está acompañado por la silaba **–ka**. En un principio se pensó que esto marcaría el uso de lengua yukatekana clásica por parte de uno de los reinos más norteños del periodo Clásico (Grube 2004, 118). Empero, en el resto de las inscripciones asociadas con este reino se observa el uso de lengua cholana. De tal manera, el glifo de la cabeza de serpiente debería leerse **CHAN** y no **KAN**, debido al cambio lingüístico del proto-maya *k al *ch. Es así que la insistencia por parte de los escribas del uso del fonograma **-ka** como complemento fonético del signo principal sugeriría el uso arcaico o conservador de una consonante ya desaparecida. El 'glifo emblema de *Kaan* por lo tanto es la expresión de una demanda de antigüedad, que distingue este reino de la mayoría de sus pares' (Grube 2004, 119).

Un elemento más para marcar la antigüedad de la dinastía *Kaanu'l*(ver Martin 1997) lo encontramos en los famosos vasos dinásticos. Se conocen por lo menos 11 vasos de estilo códice que muestran una lista de gobernantes de la dinastía *Kaanu'l*, cuyo número puede variar. El más extenso consta de 19 personajes. El primero de ellos, apodado 'Sostenedor del Cielo', es considerado el fundador. La sintaxis de los textos, en términos generales, es la misma: Rueda Calendárica, verbo, nombre y título. El verbo es el mismo en todos los ejemplos: *ch'am,* 'tomar' y el objeto incorporado al verbo es *K'awiil*. 'Tomar el *K'awiil*' es una fórmula típica de ascensión al trono en las inscripción es jeroglíficas mayas. Uno de los mayores problemas que presentan estos vasos se encuentra en las fechas. Al no existir una serie inicial -solo hay un caso (K1457) en donde se presenta una Cuenta Larga de 9.10.7.12.0 5 *Ajaw* 8 *Ch'e'n* (15 de agosto de 640 DC) (Martin 1997, 850)-, es imposible anclar las ruedas calendáricas a una fecha en específico, pues hay que recordar que estas pueden repetirse cada 52 años. En los casos en que aparecen reyes conocidos de la dinastía *Kaanu'l*, la rueda calendárica de 'toma de *K'awiil*' no corresponde

con la fecha de ascensión que muestran los monumentos pétreos. Otro problema que presentan los vasos dinásticos es el orden de los gobernantes, pues tampoco tienen un parangón con el orden que conocemos a partir de otros monumentos. El hecho de no poder fechar los eventos de toma de poder en los vasos dinásticos puede significar que los acontecimientos están ubicados en un pasado remoto (Martin 1997, 862), quizá en el Preclásico o en un tiempo mítico. Es posible que los nombres que aparecen en ellos marquen personajes míticos con los que se relacionaron, a partir de adoptar su nombre, los gobernantes tardíos del reino de la serpiente. El sitio de elaboración de estas vasijas es desconocido, pero deben provenir del área de la Cuenca del Mirador (Grube, 2004: 119).

Por último, la dinastía *Kaanu'l* también hincó sus raíces en un pasado mítico a través de una serie de escenas representadas en vasijas de cerámica. Las escenas se dividen en dos tipos: aquellas llamadas de 'La confrontación' y las que muestran el conjuro del *wahyis* de la dinastía. Sobre el uso y significado del glifo *wahyis* (ver: Grube y Nahm, 1994; Houston y Stuart, 2001; Velásquez García, 2009). Las vasijas de 'La confrontación' muestran a dos grupos enfrentados (K1224, K1248, K1338, K1489, K2096, K4117). Ambos se distinguen por la indumentaria y los objetos que portan. Por un lado, un grupo de guerreros con tocados en forma de cabeza de animal, con armas y marcas del signo **KAB'AN** en el rostro. Por otro, un grupo que porta tocados con plumas, orejeras, collares y que en sus manos lleva códices y tinteros de concha. Los personajes siempre aparecen representados de medio cuerpo, en un posible ambiente acuático que hace referencia a la locación donde ocurre el enfrentamiento, tal vez un bajo, una aguada, el interior de una cueva o quizá tan solo es la indicación de que la escena ocurre en un lugar del anecúmeno. Los dirigentes de ambos grupos aparecen en actitud de diálogo. Nikolai Grube propuso que estas vasijas no representan escenas históricas, sino el enfrentamiento de dos grupos claramente distintos: los guerreros, asociados con el páramo y la selva, y el grupo de la ciudad, representado como escribas, artistas y sacerdotes (Grube 2004, 125-126). Los textos glíficos son muy cortos. La fecha, una rueda calendárica que puede variar, utiliza como coeficientes del *tzolkín* lo numerales 1, 7 ó 9 y los días *Ajaw* o *Ik'*; por su lado, el coeficiente del *haab'* es 2, 7, 15 ó 19, y el mes puede ser *K'ayab'* o *Sak* (Grube 2004, 125). El verbo puede ser *ch'ak* u *ochch'e'n*, ambos en asociación directa con la guerra y la conquista. En un solo caso, la vasija K4117 (Figura 7), se menciona que el dirigente del grupo sacerdotal es 'Sostenedor del Cielo', fundador de la dinastía *Kaanu'l*. Así, Grube (2004, 125) apunta que la mención del fundador y el uso de verbos asociados a la conquista significarían la referencia a un posible conflicto armado que sirvió para establecer la legitimidad del poder de los gobernantes del reino *Kaanu'l*. Por su parte, Ana García, Pilar Asensio y Ana Martín proponen una visión distinta. En primera instancia, y apoyadas en Alfonso Lacadena, apuntan que las fechas sí podrían estar asociadas con sucesos históricos, debido al uso de un sistema calendárico anterior al del Clásico en donde se presenta un desfase de entre tres y cuatro días del *tzolk'in* con el *haab'* (García, Asensio y Martín 2005). Por otro lado, descubren a dos protagonistas en las escenas: 'Cráneo Rojo/Grande' y *Chak Xib' Chaahk*. El primero porta un tocado en forma de cráneo y aparece asociado con el grupo guerrero. Por su parte, *Chak Xib' Chaahk* lleva los elementos típicos del dios de la lluvia: el collar de nudos, la orejera de concha, la diadema de concha y el hacha. Las autoras apuntan que este personaje es el protagonista de la historia y que las diferentes vasijas presentan distintos momentos de un mismo mito. La historia parece relatar una serie de pruebas por las que tuvieron que pasar 'Cráneo Rojo/Grande' y *Chak Xib' Chaahk*, siendo este último el vencedor y quien obtuvo el cargo de señor. En el vaso K4117, el personaje central en realidad es *Chak Xib' Chaahk* victorioso, quien ha logrado obtener el título de señor y convertirse en el fundador de la dinastía *Kaanu'l*. A partir de este momento adopta el nombre de 'Sostenedor del Cielo' bajo la protección de *Chaahk*. Las autoras concluyen que los reyes de *Kaanu'l* utilizaron estos vasos para mostrar que sus orígenes eran muy remotos y resaltar sus vínculos, desde el origen, con poderosos seres sobrenaturales (García, Asensio, Martín 2005).

En los vasos del conjuro de la co-esencia de la dinastía, se muestra cómo un personaje llamado *K'inich Yajaw Hu'n* invoca al dios de los venados *Huk Sip*. La acción ocurre en un lugar conocido como '*Chi*-Trono' o '*Chi-Witz*', un topónimo asociado con eventos fundacionales (Grube 2004, 37). La figura de *K'inich Yajaw Hu'n* o 'Ajaw

Figura 7. Vasija K4117. Tomado de www.famsi.com

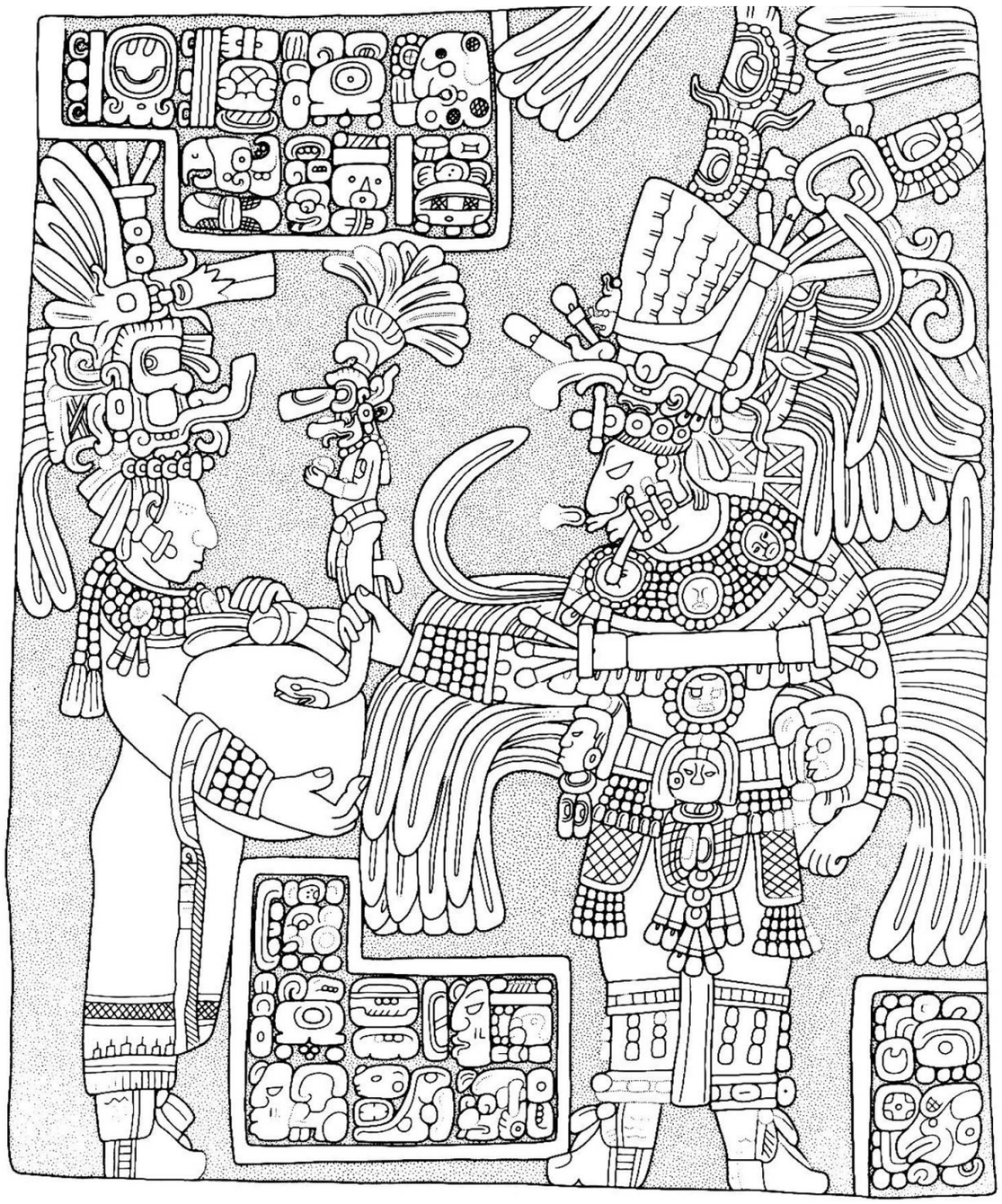


Figura 8. Dintel 53 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham.

Foliado', como se le ha apodado, resulta muy interesante. Es mencionado en varios sitios siempre en relación con eventos de fundación. En Copán y Pusilhá, 'Ajaw Foliado' lleva a cabo celebraciones de fin de periodo, todos del *B'aktun* 8. El espectro temporal en el que es mencionado abarca 295 años, lo que hace imposible que sea un ser humano real (Grube 2004, 129). Sin embargo, habría que tomar en cuenta la posibilidad de que varios personajes portaron su nombre por considerarlo un héroe cultural, muy similar al caso de *Quetzalcóatl* durante el periodo Posclásico.

Veamos ahora el caso de los bultos sagrados. Las imágenes de las migraciones de los grupos del Posclásico en el Centro de México, por lo general muestran a los *teomama* llevando el bulto sagrado con los objetos entregados por el dios patrono. En el caso maya no tenemos una imagen similar, sin embargo, en las escenas de los dinteles 1, 5, 7, 32, 53 y 54 de Yaxchilán (Figura 8) aparece la consorte del gobernante cargando un bulto, o *ikatz'*, que quizá tenga alguna relación con este bulto donde se guardaban los objetos sagrados asociado al dios patrono. Maricela Ayala (2002) ha demostrado la existencia de distintos

tipos de bultos a lo largo de la historia del pueblo maya, desde fechas tan remotas como el Preclásico hasta nuestra actualidad. Ayala menciona los siguientes tipos: bultos con madera, asociados a fines de periodo; con copal, relacionados a la medicina; con objetos para el sacrificio, ligados con entronizaciones y finales de ciclo; con dioses o símbolos, asociados también a la entronización; y bultos formados con mantas de los antepasados, asociados al linaje (Ayala 2002, 141). A través de la arqueología se ha detectado este tipo de objetos rituales en sitios como Tikal, Chichén Itzá y Piedras Negras. En época prehispánica los bultos contuvieron piedras de jade u obsidiana, objetos punzantes para el sacrificio (navajas, espinas o aguijones de mantarraya, garras y colmillos de animales y conchas). Aunque sin evidencia concreta, también debieron existir bultos que contuvieran los restos de los antepasados, figuras de dioses y objetos asociados con ellos. En otras tradiciones mesoamericanas se afirma que los dioses patronos hablaban por medio de sus bultos sagrados con su intermediario en este mundo, los cargadores o *teomama*; en el caso maya quizá algún tipo de sacerdote.

Rituales asociados con dioses patronos

Veamos ahora otro tipo de medios que utilizaron los gobernantes mayas para relacionarse con las deidades. Me refiero a los rituales. Por desgracia y debido a la falta de espacio no puedo desarrollar este punto como quisiera, empero los rituales son uno de los casos más claros del uso de las divinidades por parte del rey como medio de legitimación.

Entre los más importantes están el autosacrificio sangriento, la personificación de deidades, los bailes (ver Valencia en este mismo volumen) y la entrega de dones a los dioses.

En el primer caso, el soberano, como intermediario entre su pueblo y el dios patrono, tiene la obligación de alimentar con su sangre a los dioses. Muchas son las escenas en donde se aprecia a gobernantes, sus esposas o los príncipes extrayendo sangre de sus cuerpos. En Yaxchilán, las Estelas 1, 3, 4, 6 y 7 muestran al gobernante entregando chorros de un líquido precioso con marcas de **K'AN** y **YAX**, el cual fue interpretado por Stuart (1988) como sangre. Otro caso notable es el del Panel 19 de Dos Pilas, donde se representó un ritual de punción del pene por parte del heredero al trono, el Gobernante 3. Sus padres presencian el acto junto con su guardián, un señor de la dinastía *Kaanu'l*. El sacrificio sangriento, junto con la ingesta de algún psicotrópico, permitía el contacto con ciertas entidades sobrenaturales, entre ellas dioses (Dinteles 24 y 25 de Yaxchilán).

La personificación de deidades era un ritual de gran importancia. Era el momento en que el rey recibía en su cuerpo a la divinidad. En varios monumentos y objetos de cerámica se presentan personajes vestidos con los atributos de ciertas deidades, lo que representa una conexión directa con ellas. Andrea Stone (*apud*. Nehammer, Thun y Helmeke s.f. Ver también Velásquez, 2010) ha enfatizado que la personificación funcionó como una estrategia política fundamental para demostrar el poder del rey, así como su propia divinidad. En distintos monumentos se señala este ritual por medio de una expresión que puede variar, pero que en su forma más completa aparece escrita como *u-b'aah-il-a'n ta-k'uh* 'Él/ella es representado/ retratado como un dios…' (Nehammer, Thun y Helmke s.f., 20). Nehammer, Thun y Helmke, en un enorme trabajo de análisis de esta expresión en los monumentos mayas, se percataron que la expresión *u-b'aah-il-a'n* también podía ser utilizada como título; proponen que solo aquellos miembros de la sociedad que lograron completar de forma satisfactoria el ritual de la personificación podían portar ese título, y agregan 'if our hypothesis holds true, the absorption of a particular theonym by means of an impersonation ritual, suggests that the godly essence acquired during such an action was deemed to linger with the agent thereafter' (Nehammer, Thun y Helmke s.f., 22). En párrafos anteriores se hizo referencia al panel del Trono del Templo XIX, donde *Ahku'l Mo' Naahb'* III personifica a GI al momento de tomar el poder. Según los autores antes mencionados, entre los dioses más representados en los rituales de personificación encontramos a *Uhuk Chapaht Tz'ikiin K'inich Ajaw*, una manifestación del dios solar, al Dios del Maíz y a la deidad conocida como 'Serpiente del Lirio Acuático'.

Por último, quiero mencionar los rituales de entrega de dones a los dioses patronos. Los ejemplos más famosos de este tipo de eventos los tenemos expresados en los tableros del Templo de las Inscripciones. En ellos se muestra cómo cada fin de *k'atun* o fin de periodo los gobernantes de Palenque hacían entrega de ropajes a los dioses de la Tríada o a los dioses de cada ciclo. Al llegar el turno de *K'inichJanaab' Pakal* I, el texto se hace más explícito y rico, tanto en la cantidad como en las ofrendas entregadas. *Pakal* no solo entregó vestidos a los dioses, también ofreció collares, orejeras de diversos tipos y dos clases de tocados. Según el texto, dichas ofrendas venían contenidas en bultos sagrados. La tradición de vestir a los dioses estuvo extendida por todo Mesoamérica y tiene continuidad hasta nuestros días

Los teónimos reales

Los gobernantes mayas utilizaron apelativos divinos en sus propios nombres como una manera de hacer más patente su relación con ciertas deidades. Sabemos también que al momento de tomar el poder el gobernante maya recibía un nuevo nombre (Schele, 1990). La elección marcaría al rey por el resto de su vida y aun después de ella.

Fue común el uso de ciertos nombres de dioses como *K'inich*, *K'awiil* o *Chaahk*. Sin embargo, como ya lo han mencionado Ana García Barrios, Ana Martín y Pilar Asensio (2005), no solo se mencionan los apelativos de los dioses, sino que, en ocasiones, se vincula el nombre con ciertos pasajes míticos.

El portar el nombre de una deidad particular podía conferir las características de la misma al poseedor (Colas 2003, 270). Sin embargo, siguen en el aire preguntas como ¿por qué se elegía una u otra deidad o uno de sus aspectos?

Por ejemplo, existen nombres que refieren ciertos aspectos de los dioses, como *UpakalK'inich* 'El escudo del dios solar', o el tentativo nombre, descifrado por Stuart (2002) de *Utz'eh K'ab' K'inich*, 'La mano izquierda del dios solar'. Como apuntó Pierre Colas, estos nombres no indican que el gobernante encarnaba en su totalidad al dios solar, sino solo una faceta o un aspecto de *K'inich*. Colas (2003) también ha demostrado que existe un aparente patrón al momento de mencionar a reyes en ciudades enemigas. Encontró que, en el mayor de los casos, no se menciona el apelativo *K'inich* de personajes como *K'inich Kan Joy Chitam*, *K'inich B'aaknal Chaahk* o *K'inich Yax K'uk' Mo'*, quienes adquirieron el nombre del dios solar al momento de tomar el poder. La explicación de dicha omisión, según Colas, es que los enemigos no reconocen la calidad divina del gobernante que están mencionando.

En algunas ciudades había mayor preferencia por cierta deidad, por ejemplo Dos Pilas, donde la mayoría de los gobernantes utilizó el nombre *K'awiil*. Si observamos, por otro lado, los nombres de los gobernantes de Tikal, veremos que una gran cantidad de ellos también porta el mismo apelativo. Entonces me pregunto ¿será acaso que existiera la posibilidad de que se utilizara el nombre de una de las deidades patronas de cada dinastía para formar los nombres reales de los gobernantes mayas? Así, al dividirse la dinastía Tikal, los gobernantes de Dos Pilas no solo mantuvieron el glifo emblema, sino que también pudieron haber conservado a sus propios dioses patronos.

Consideraciones finales

La creación de modelos generales que nos permitan manejar de una forma más fácil nuestro objeto de estudio es necesaria en cualquier disciplina científica. Para el caso del estudio de los pueblos prehispánicos siempre es mejor generar modelos a partir de lo general y luego aplicarlos a casos particulares.

Aunque por la extensión de este trabajo era imposible revisar más ejemplos, considero que con los presentados he podido demostrar que el modelo de dioses patronos mesoamericanos encaja a la perfección en los ejemplos del periodo Clásico maya. Empero, sé que falta mucha más investigación, obtener más ejemplos y, así, enriquecer el modelo original.

También hemos podido ver la importancia que tuvo la religión en la política maya clásica. Los gobernantes hicieron uso de diversos mecanismos para aumentar su poder y afianzar su posición. El uso de apelativos de dioses como parte de los nombres reales permitía que el gobernante maya compartiera las características del dios en cuestión. De esta manera, la creencia en dioses patronos permitió generar y mantener el poder real.

Bibliografía

Ayala, M. 2002. *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Barrois, R. y H. García. 2010. El Glifo-Emblema, un glifo dinástico maya. Ponencia presentada en el *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*.

Bassie, K. 2002. Maya Creator Gods.*Mesoweb*: www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/CreatorGods.pdf.

Bernal Romero, G. 2009. *El tablero de K'anTok. Una inscripción glífica maya del Grupo XVI de Palenque, Chiapas*. México, UNAM.

Braudel, Fernand, 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza.

Cuevas, Martha. 2007. *Los incensarios efigie de Palenque: deidades y rituales mayas*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Colas, P. 2003. K'inich and King. Naming self and person among Classic Maya Rulers.*AncientMesoamerica* 14, 269-283.

Durán, Diego, Fray. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Estrada-Belli, F. 2006. Lightning Sky, Rain, and the Maize God. The Ideology of Preclassic Maya Rulers at Cival, Peten, Guatemala. *AncientMesoamerica* 17, 57-78.

García, A., P. Asensio y A. Martín. 2005. La Confrontación en los vasos de estilo códice: Historia o mito. Manuscrito presentado en *Segundo Congreso Internacional de Cultura Maya*. Mérida. En prensa.

García A., A. Martín y P. Asensio. 2005. Los nombres reales del Clásico: lectura e interpretación mitológica, en J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (ed.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004,* 636-645. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

García, A. y R. Valencia. 2009. A cuestas con sus dioses. Implicaciones religiosas de las migraciones mayas, enM. H. Ruz, J. García y A. Ciudad Ruiz (ed.), *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, 79-101. Mérida, Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

García, H. 2009. El reino de la serpiente bajo la mirada de sus aliados. Ponencia presentada en *14th EuropeanMaya Conference*. Cracovia.

Gossen, G. 1989. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Grube, N. 2004. El origen de la dinastía Kaan, en E. Nalda (ed.), *Los Cautivos de Dzibanché*, 117-131. México, INAH.

Grube, N. y W. Nahm. 1994. A Census of Xibalbá: A Complete Inventory of *Way* Characters on Maya Ceramics, en B. Kerr y J. Kerr (ed.), *The Maya Vase Book*, v. 4, 686-715. Nueva York, Kerr Associates.

Guenter, S. 2007. The Tomb of K'inichJanaabPakal: The Temple of the Inscriptions at Palenque. *Mesoweb*: www.mesoweb/articles/guenter/TI.pdf

Guiteras Holmes, C. 1986. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.

Holland, W. 1963. *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Houston, S. y D. Stuart.1996. Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya. *Antiquity* 70, 289-312.

Houston, S. y D. Stuart.2001. The *Way* Glyph: Evidence for 'Co-essences' among the Classic Maya, en S. Houston, O. Chinchilla y D. Stuart (ed.), *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, 449-462. Norman, University of Oklahoma Press.

Lacadena, A. y A. Ciudad Ruiz. 2009. Migraciones y llegada: mito, historia y propaganda en los relatos mayas prehispánicos en las tierras bajas, en M. H. Ruz, J. García y A. Ciudad Ruiz (ed.), *Diásporas, migraciones y exilios en el maya*, 57-78. Mérida, Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

Leyenda de los Soles. 1975. *Códice Chimalpopoca*. México Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Limón Olvera, S. 2009. *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

López Austin, A. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. 1998. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Histórica, UNAM.

López Austin, A. 2002. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

López Austin, A. 2001a. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 47-65. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. 2001b. La religión, la magia y la cosmovisión, en L. Manzanilla y L. López Luján (coord.), *Historia Antigua de México*. V. 4, 227-272. México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, INAH, Miguel Ángel Porrúa.

López Austin, A. y L. López Luján. 2010. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México, INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Martin, S. 1997. The Painted King List: A Commentary on Codex Style Dynastic Vases, en J. Kerr (ed.), *The Maya Vase Book*, v. 5, 847-863. Nueva York, KerrAssociates.

Martin, S. y N. Grube. 2000. *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*. México, Planeta.

Nehamer, J., S. Thun y C. Helmke. S.F.*The Divine Rite of Kings: An Analysis of Classic Maya Impersonation Statements*. Manuscrito inédito en propiedad del autor.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché. 2003. México, Fondo de Cultura Económica.

Saturno, W. 2006. La génesis de los dioses y los reyes mayas. *National Geographic* 18(1), 68-77.

Saturno, W., K. Taube y D. Stuart. 2005. The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala. Part 1: The North Wall. *Ancient Ameri*ca 7, 1-56.

Schele, L. The Palenque War Panel: Commentary on the Inscription, en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing and Culture*: 2, Austin, Center of History and Art of Ancient American Culture.

Schele, L. y M. Looper. 1996. The Inscriptions of Quirigua and Copan. *Sourcebook for 20th Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, 90-126.

Stuart, D. 1988. Blood Symbolism in Maya Iconography, en E. P. Benson y G. Griffin (ed.), *Maya Iconography*. Princeton, Princeton University Press.

Stuart, D. 2006. The Palenque Mythology. *Sourcebook for the 30th Maya Meetings*, 86-194.

Stuart, D. 2002. Glyphs for "Right " and "Left"?. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/stuart/notes/RightLeft.pdf.

Stuart, D. y G. Stuart. 2008. *Palenque. Eternal City of the Maya*.London, Thames & Hudson.

Taube, K. 1985. The Classic Maya Maize God: A Reappraisal, en V. Fields (ed.) *Fifth Palenque Round Table, 1983*. San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute.

Velásquez, E. 2009. *Los vasos de la entidad política de* 'Ik'*: una aproximación histórica-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis doctoral no publicada, UNAM.

Velásquez, E. 2010. Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas, en Andrés Ciudad, Ma. Josefa Iglesias y Miguel Sorroche (ed.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806), Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

God effigies stolen in Classic Maya wars

Eugenia Gutiérrez

Resumen

El robo de imágenes de dioses podría haber sido una práctica común durante las guerras del periodo Clásico maya (Looper 2003; Martin 2006; Martin y Grube 2008). Tenemos ejemplos de dioses robados en Tikal, en el Dintel 3 del Templo 1 y en los dinteles 2 y 3 del Templo 4 (Martin y Grube 2008). Para el Valle del Motagua, Looper (2003, 78-79) narra la posible captura de unas deidades de Copán en la Estela I de Quiriguá. Este trabajo analiza los pasajes jeroglíficos que describen el robo y la destrucción de efigies.
Para entender por qué se buscaba ese botín sagrado en las guerras mayas se investigan: 1) fuentes coloniales con ejemplos de otros pueblos mesoamericanos que llevaban imágenes de dioses a la batalla o que robaban y mantenían en cautiverio las efigies de los dioses y 2) textos mayas del periodo Clásico que hacen referencia directa al robo de imágenes de dioses en sus conflictos armados.
Muchas fuentes coloniales escritas en español se refieren a las imágenes de los dioses mesoamericanos como ídolos. En este artículo se habla de la persecución de imágenes de dioses que se vivió durante el siglo XVI de acuerdo a la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavijero (1991). También se recurre a fuentes como Diego de Landa (2003), Francisco Hernández (2001) o Fray Bernardino de Sahagún (2003) para documentar la gran cantidad de efigies antropomorfas y zoomorfas que existían en Mesoamérica y se presenta una breve discusión sobre su carácter divinizado. Se recurre a fuentes como Hernán Cortés para analizar tanto los materiales con que se construían esas imágenes como sus distintos tamaños y se cita a Francisco Javier Clavijero para documentar el cautiverio de dioses en tiempos de la conquista europea.
También se utilizan fuentes coloniales escritas por los mayas, como el *Popol Vuh* y el *Memorial de Sololá* (o *Anales de los cakchiqueles*) para explorar el robo de dioses visto desde la perspectiva indígena.
En cuanto a la narrativa maya del periodo Clásico, los pasajes jeroglíficos que hablan sobre el robo de dioses son estudiados para obtener los siguientes datos: nombres de los dioses robados y verbos utilizados en la frase verbal asociada. Por último, se analizan algunas implicaciones del robo de dioses en las estrategias políticas de los mayas. Una de las conclusiones es que la ciudad con más datos sobre el robo de imágenes en contextos de guerra para el periodo Clásico maya es Tikal. También hay evidencia en Quiriguá.
Los textos analizados en este trabajo sugieren que los dioses robados en las guerras mayas tuvieron destinos diferentes. Podrían haber sido adoptados como dioses tutelares o patronos, pero también podrían haber sido sacrificados. Se propone, por tanto, que el destino de estas imágenes robadas dependía de la motivación política que había conducido a su robo.

Palabras clave: dioses robados, guerras mayas, botín sagrado, captura de dioses, relaciones políticas mayas.

Abstract

According to recent epigraphic evidence, the stealing of god effigies may have been a common practice during the Classic Maya wars (Looper 2003; Martin 2006; Martin and Grube 2008). This practice has been attested in several Maya hieroglyphic inscriptions. Some examples are Tikal wooden lintels from Temple 1 (Str. 5D-1-1st: A6-B6 y C3-C4) and Temple 4 (the upper sanctuary). For the Motagua Valley, Looper (2003,78-79) describes the possible capture and burning of wooden deities of Copán from data in Quiriguá Stela I (C6-D10). This paper analizes some Colonial sources and hieroglyphic passages describing the stealing and destruction of god effigies.
In order to understand the motives leading to the search of a sacred plunder in Maya wars, this text explores: 1) Colonial sources that bring examples of other Mesoamerican peoples both carrying god effigies to battle or keeping god effigies as captives, and 2) Classic Maya texts directly referring to the stealing of god effigies in wars.
Hieroglyphic passages narrating the stealing of god effigies are studied here so as to analyze the names of the stolen gods and the verbs used in the associated verbal phrase. Finally, some implications of the stealing of god effigies for Maya political strategies are here studied.

Key words: gods stolen, Maya wars, sacred plunder, captivity of gods, Maya political relations.

Introduction

Maya epigraphic decipherment has attested more than a hundred passages referring to war. Some of these passages indicate god effigies were carried to the battlefield and suggest the abduction of sacred images was common practice (Looper 2003, 78-79; Martin 2006, 182; Martin and Grube 2008, 45).

To understand why Maya peoples searched for a sacred plunder in war, a brief Mesoamerican general context is given before analyzing some hieroglyphic Maya texts. This paper is therefore divided into two sections so as to investigate 1) the Mesoamerican practice of carrying gods to battle and having them as captives according to Colonial sources and 2) the Classic Maya practice of stealing god effigies in war according to five hieroglyphic passages: Tikal, Lintel 3 from Temple 1 (Str. 5D-1-1st: A6-B6 and C3-C4) and Lintels 2 and 3 from Temple 4, Quiriguá Stela I (C6-D10), and Palenque Hieroglyphic Staircase. To conclude, some implications of the stealing of gods for the Maya political relations and strategies are here analyzed.

Colonial sources

On the number and sacred qualities of Mesoamerican god effigies

Generally, Colonial sources written in Spanish refer to the effigies of Mesoamerican gods as idols and repeatedly inform those idols were abundant. Although data varies from one chronicle to the other, they all agree to convey the importance that effigies or idols had for religious practices all along Mesoamerica. In his *Historia Antigua de México*, Francisco Javier Clavijero (1991) describes the persecution of god effigies during the 16th century. He reports Bishop Fray Juan de Zumárraga witnessed the destruction of more than 20,000 idols outside México-Tenochtitlan (Clavijero 1991 Libro VI, 158).

Although it is difficult to find a reliable source concerning accurate numbers, it is for sure that Mesoamerican peoples created thousands of effigies (Landa 2003, 97-100; Hernández 2001, 157-163; Sahagún 2003, 57-89). Both historical and archaeological evidence indicate that those effigies or idols were an anthropomorphic and/or zoomorphic depiction of deities personified with diverse human and/or animal traits, both male and female. For Central México, Francisco Hernández (2001) gives a detailed description of the extraordinary amount of animal forms idols had, as well as of the anthropomorphic depictions of countless gods that 'were sculpted under the form and dressing of women' and 'of men' (Hernández 2001, 160. Translation by author).

As for the sacred qualities of effigies, rites were performed throughout Mesoamerica where people had a direct contact with images of gods. Those images received food, drinks, flowers and all kinds of offerings, including victims of sacrifice and the follower's blood spilled constantly through self-sacrifice. Although various chronicles cast some doubt over the divinity of Mesoamerican idols (see Landa 2003, 97) some others confer sacred qualities to effigies (Hernández 2001, 164). Even bishop Diego de Landa –so reluctant to see supernatural qualities in effigies— underlined the tremor priests felt when they had the duty of carving wood effigies for the Maya rituals during the Mo'l month within the Haab' festivity (Landa 2003, 155). For the purposes of this article, god effigies would be considered full of divine qualities according to those chronicles describing rites where effigies were treated as living depictions of gods.

On the size and materials of effigies

The size of images could vary in Mesoamerica. While Hernán Cortés (2000) refers to some effigies located in Tenochtitlan Great Temple as much bigger than 'the body of a tall man' (Cortés 2000, 87-88), small portable images seem to have been the most common. For the Yucatán area, Landa (2003) describes the existence of hundreds of idols, commonly portable. On the materials used to mold these deities, Landa explains that there were 'idols in stone and some others in wood and small bundles, but not as many as in clay', the most appreciated being the ones in wood (Landa 2003, 97. Translation by author). Some Colonial sources also report the manufacture of *amaranto* (*Amarantus sp.*) and other seeds to create images. These data on both size and building materials will be considered in the second part of this paper, when Classic Maya god effigies are studied.

On the captivity of gods

Colonial sources offer data on the captivity of god effigies throughout Mesoamerica. In his description of the buildings adjacent to the Tenochtitlan Great Temple, Clavijero (1991) informs that buildings containing god effigies and various ritual objects were huge. He refers to gods captured in war and explains that they remained in captivity occupying what he calls 'a great jail in the form of a cell' (Clavijero 1991 Libro VI, 163. Translation by author). These jails were adjacent to *tzompantlis*, or skull sacks.

Similar data can be found in Fray Bernardino de Sahagún (2003). In his *Relación de los edificios del gran templo de México*, Sahagún gives quite specific information on the captivity of effigies. In his words, the fourteenth building –from a total of seventy eight—was called Coacalco and consisted of a barred room similar to a jail where 'all the gods of the peoples they had taken in war' remained locked up there 'as captives' (Sahagún 2003 Libro Segundo, 250. Translation by author). Sahagún also refers to the structure as a Tzomplantli, located in building eighteenth (Sahagún 2003 Libro Segundo, 250). In his description of another building, the nineteenth, there is some information that can bring light on those effigies' destiny. Sahagún explains that the nineteenth building of Tenochtitlan Great Temple was called Uitznáoac Teucalli and he states: 'In this *cu* they used to kill the gods images they called *centzonuitznáoa*, to honor Uitzilopuchtli, and they also used to kill many captives' (Sahagún 2003 Libro Segundo, 251. Translation by author). According to this source, both captives and god effigies were killed, though it is hard to say if the killing ocurred simultaneously.

Maya Colonial sources

For the Maya area, substantial data on gods stolen during wars can be traced in both the Quiché *Popol Vuh* and the Cakchiquel *Memorial de Sololá*. Frequent wars among Quiché and Cakchiquel are documented for the Late Postclassic Period (AD 1200-1500). As the *Popol Vuh* narrates, the Quiché heroes Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah and Iqui-Balam made their way to Tollan in order to receive their gods and keep them safe. They transported those gods in wooden boxes described as cages. The four gods that were received in Tollan were Tohil (carried by Balam-Quitzé), Avilix (carried by Balam-Acab), Hacavitz (carried by Mahucutah), and Nicahtacah (carried by Iqui-Balam) (*Popol Vuh*, 3a parte, capítulo IV, 66-67).

A dialogue among three of these gods and three of their carriers takes place just before the first dawn, when gods Tohohil (or Tohil), Avilix y Hacavitz ask for a safe place to stay. The effigies ask their carriers: 'Would it not be a disgrace for you that we were imprisoned by the enemies within these walls where we are kept in by you priests and sacrificers?' (*Popol Vuh*, 3a parte, capítulo VIII, 72. Translation by author). This indicates that god effigies could be stolen and transported by the enemies inside the same wooden packages they were brought into the battlefield. In subsequent passages of the *Popol Vuh*, the effigies ask their carriers to put them in a safe place, and even after they turn into stone with the arrival of the first dawn, effigies confront lots of perils in a human appearance, including the constant threat of being kidnapped by their Cakchiquel enemies (*Popol Vuh*, 4a parte, capítulo II, 79).

The *Memorial de Sololá (*or *Anales de los cakchiqueles)* describes the military practices of the Quiché's main rivals, the Cakchiqueles. Their god Tohil or Tohohil stands out as their tutelary war deity. When the Cakchiquel people left Gumarcaah willing to kill all the Quiché lords, Tohil went to battle with them (*Memorial de Sololá*, 150). It is worth noticing that both the Quiché and the Cakchiquel peoples share a god, since the Cakchiqueles refer to the same Tohil or Tohohil already mentioned in the Quiché *Popol Vuh*. Although it is not clear whether he had been stolen from the Quiché, our analysis indicates that, as a tutelary deity, he was a crucial character in the Quiché defeat.

Events can be resumed as follows. A terrible battle takes place by a river. The Quiché are destroyed. The Cakchiquel rapidly surround two kings known as Tepepul and Iztayul, who are carrying the Quiché patron god (*Memorial de Sololá*, 151). Two elements should be noted here. First is that Tepepul and Iztayul, the Quiché god carriers, were referred to as kings, perhaps conveying the divine role that kings played in Pre-Columbian Mesoamerica. Second is that Quiché were defeated and made prisoners as soon as kings Tepepul and Iztayul delivered their god. That is, they surrendered by giving away their god effigies and putting them into their enemies' hands to be taken as prisoners (*Memorial de Sololá*, 151).

As we have seen through these examples, documentary Colonial sources indicate that taking god effigies to battle and capturing them as a war plunder was common practice in Mesoamerica.

The Classic Period hieroglyphic texts and the stolen gods

Verbs associated to the practice of stealing effigies

Various Classic Period (AD 250-900) hieroglyphic texts related to war events have been deciphered in recent years. This has led to the identification of some passages describing war scenes where tutelary deities are involved. Some texts are detailed enough to inform that deities were kidnapped. One of the verbs related to stolen effigies is *b'aaknaj* or *b'aakwaj* (Unless otherwise mentioned, all transliterations and transcriptions are made by this author following both Lacadena's 2004 and Lacadena and Wichmann's 2004 epigraphic proposals). The verb is usually written in passive voice with two CVC endings –*naj* and –*waj* used indistinctly (Lacadena 2004, 185, 193). The '*b'aaknaj/b'aakway*' formula can be translated as 'it was captured' and refers directly to a god effigy.

In the specific case of Tikal, both iconographic and epigraphic evidence describes the use of litters with gigantic images of patron gods. Graffiti showing protector gods walking on big litters are also known from different Maya areas. Martin and Grube (2008) propose these litters were taken to war and used to confront rival gods (Martin and Grube 2008, 45). Some texts from other cities, however, do not make any reference to litters, though they mention god effigies in a war context. In this paper we analyze five hieroglyphic passages describing the stealing of god effigies, all dating from the Classic Period. Three passages come from Tikal and use the verb '*b'aaknaj/b'aakwaj*' ('he/she was captured'). They are Lintel 3 from Temple I (Str. 5D-1-1st: A6-B6 and C3-C4) and Lintels 2 and 3 from Temple IV. The other two examples are Quiriguá Stela I (C6-D10) and Palenque Hieroglyphic Staircase text. None of these two last examples uses the verb '*b'aaknaj/b'aakwaj*'.

The objective is to describe a minimum context surrounding this military practice, for there are still some limitations when it comes to grabbing the context –and therefore profound meaning—of the stealing event as a whole.

The Tikal lintels

Tikal example 1

First example to analyze is Tikal Lintel 3 from Temple I, which narrates the capture of Yajaw Maan, one of the tutelary deities for Calakmul (from the Snake Kingdom sphere) and its ruler Yich'aak K'ahk' (Martin and Grube 2008, 45) (Figure 1). After almost two centuries of conflicts, the final confrontation between Tikal and Calakmul took place on August the 5th AD 695 (Maya date 11 Etz'nab' 11 Ch'e'n, 9.13.3.7.18. Ch'e'n is also read as Ik'siho'm). Yich'aak K'ahk's personal deity was then captured by king Jasaw Chan K'awiil I from Tikal. The lintel iconography shows king Jasaw Chan K'awiil I seated on a throne while protected by the image of his tutelary god Yajaw Maan (Figure 2).

According to the adjacent hieroglyphic text, Yajaw Maan was abducted from Calakmul in battle (Martin y Grube 2008, 45). The lintel text describes the battle as a '*jub'uuy utok' pakal*' (A4-B5) (see Figure 1). This is a metaphorical diphrase translated "his flint, his shield was brought down", and could mean that an army was defeated (Martin 2006, 178-179). Then the god was captured. It should be noticed that the text only states '*b'aaknaj yajaw maan*' (A6-B6), or 'Yajaw Maan was captured', without explicitly referring to the captured subject as a deity.

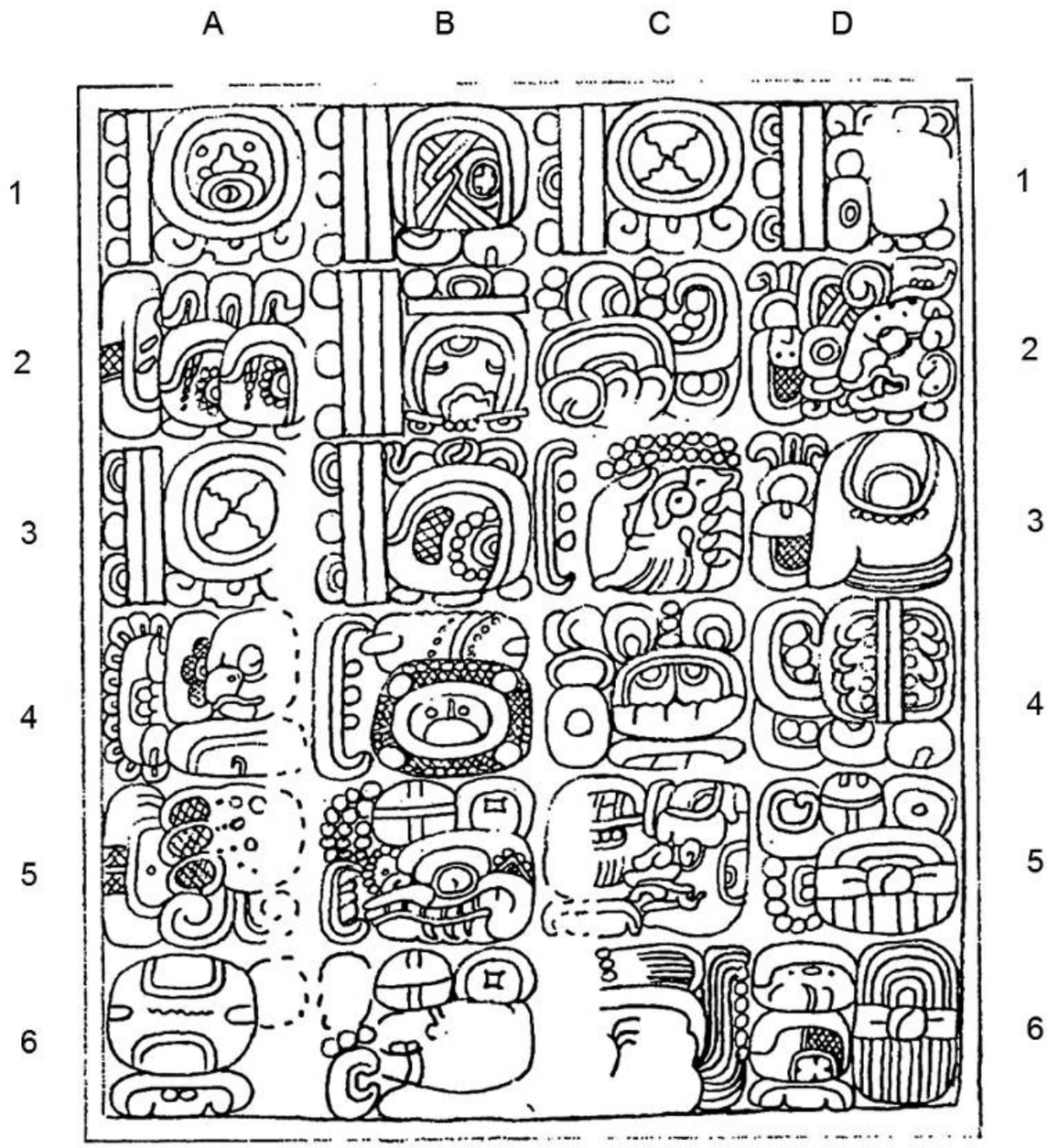


Figure 1. Tikal, Lintel 3 from Temple I, text. Drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

The next passage gets obscure since the verb involved (with T174 glyph as superfix) is still subject to discussion among epigraphers. Following the simultaneous decipherment of McLeod and Stuart in 1993 (see Stuart 2005, 97), both Nikolai Grube (2006) and Stephen Houston (2010, audio version) read it as '*kuchtaj*' and give it the general meaning of something that is carried or grabbed on. Stuart proposed a "**HACH**" reading, 'to raise, lift', for T174 glyph and Lacadena made other suggestions as **MAY** ('gift' en Classic Maya) or **K'ECH** ('to bring' in Ch'orti') (see Stuart 2005, 97, note 36). If we follow the proposal made by Houston, the whole sentence may be read as *kuchtaj tunun b'ahlamnal* (Houston 2010, audio version), meaning the jaguar litter is carried or grabbed on. The date is September the 14th AD 695 (Maya date 12 Etz'nab', 11 Saksiho'm, 9.13.3.9.18), two months after the battle where god Yajaw Maan was captured (C1-D2, Figure 1). Though the litter itself is not referred to as a god, it is involved in a sacred atmosphere since it is taking part in a ritual. This can be deduced through the reading of the next sentence: *uk'uhul tzak tu ch'ab ti yak'ab'il jasaw chan k'awiil k'uhul mutul ajaw*, that could be translated as 'the sacred performance/the sacred sacrifice ritual of Jasaw Chan K'awiil, sacred lord of Mutul (Tikal)' (C3-D5, Figure 1).

A final passage from this lintel not directly related to the stealing of Yajaw Maan offers important data by informing

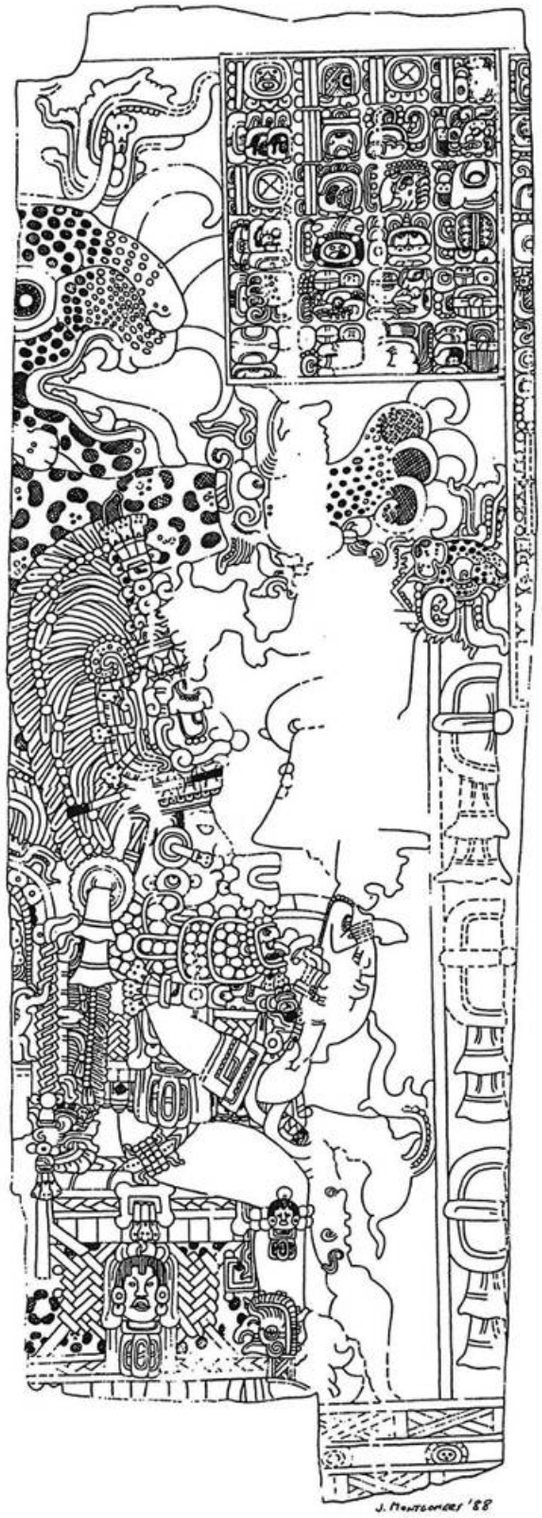


Figure 2. Tikal, Lintel 3 from Temple I, drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

that the lintel was created or fabricated in a place called Mutul (Tikal) (Houston 2010, audio version): *patwaan tahn ch'e'n mutul* (C6-D6, Figure 1). This data is relevant to propose a general context. According to these passages, a battle took place in August AD 695. Where it was fought, we do not know. Calakmul was defeated while a character named Yajaw Maan was captured. Two months later, a litter called *b'ahlamnal* was carried in a ritual context. Finally, the text informs that the lintel describing both the battle and its related rituals was carved in Tikal. In other words, Lintel 3 from Temple I suggests that gods were stolen in battle and gives some information on the subsequent performance of rituals.

If our analysis were based on epigraphic data only, the character abducted on August AD 695 could seem different from the jaguar carried in a ritual performance two months later. A connection between them can be made through iconographic analysis though, where the lintel depicts a giant jaguar.

Tikal example 2

Similar data is to be found in Tikal Lintel 2 from Temple IV, though much more precise concerning the godly nature of the captive. The lintel text describes the capture of Yax Mayuy Chan Chaahk's tutelary deity (Martin and Grube 2008, 78-79). Yax Mayuy Chan Chaahk ruled over Wak K'ab'nal, the capital of an important political entity known today as Naranjo. Same as Calakmul in the previous lintel, this capital suffered an attack by Tikal fifty years later, on February the 4th AD 744 (Maya date 7 B'en 1 Pop, 9.15.12.11.13). The attack was coordinated by ruler Yik'in Chan K'awiil and it was described with a different war verb, known as the Star War (B8-A9) (Figure 3).

According to Martin and Grube (2008) iconography shows the image of a giant god protecting the victorious Tikal ruler, in a similar way as the first example from Temple I (Figure 4). Unfortunately, it is complicated to read this god's hieroglyphic name. From D1 to C5 we can risk a transliteration as follows, without proposing a transcription: **B'AK-wa-ja ??-ta KUCH?-chi-yu NIK-ki-pi-IL-pi K'IN-hi-HIX IK'-CHAN-na u-K'UHUL-li YAX-ma-yu CHAN[CHAK]-ki**. The verb "*b'aakwaj*" ('he/she was captured') appears again followed by the name of the abducted subject, in this case very difficult to transcript and, therefore, to translate: **??-ta KUCH?-chi-yu NIK-ki-pi-IL-pi** (see figure 3). The name could be related to some portable object if we consider the *kuch?* (burden) glyph as part of the name, but this proposal needs epigraphic arguments not to be given here.

The second part of the name is easier to read: **K'IN-hi-HIX IK'-CHAN-na**, *k'in hix ik' chan* (D3), for which we offer the imprecise translation of Black Sky Sun Jaguar (?) (Figure 3). We discard the reading b'ahlam (for "jaguar") based on the prefix **hi-** that is acting, we think, as a phonetic complement for the word **HIX** (also meaning "jaguar").

In this case, as opposed to the previous example, the text refers to the abducted character as the tutelary god of Tikal's rival: **u-K'UHUL-li YAX-ma-yu-(yu)**

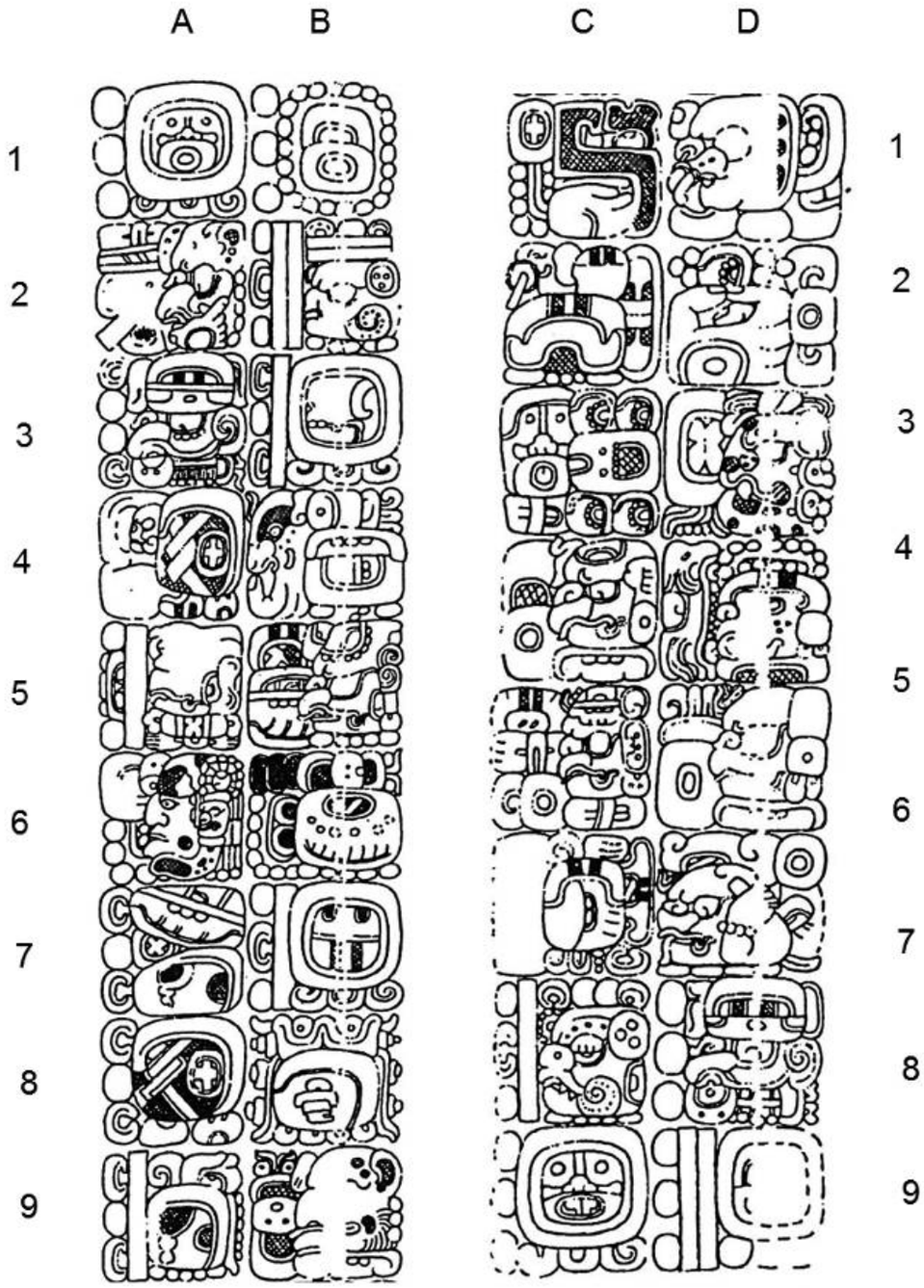


Figure 3. Tikal, Lintel 2 from Temple IV, text.
Drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

CHAN[CHAK]-ki, *uk'uhulil yax mayuy chan chaahk*, or 'his god, Yax Mayuy Chan Chaahk's' (Figure 3). A new semantic problem is issued here. In the Lintel 3 from Temple I example, the scribe used two separate clauses so as to mention a stolen god first and a ritual litter next. He even explained that two different events happened in two different dates and, presumably, in two different places. The semantic confusion arising here is that there seems to be two clauses combined into one, so it is not easy to determine whether the effigy stolen from Naranjo's capital city was a small portable object or a big warfare litter –or both.

Tikal example three

Third and last example from Tikal is Lintel 3 from Temple IV (Figure 4). The text narrates the capture of El Perú's patron god, abducted when Tikal defeated ruler Throne Jaguar during the AD 743 and 744 wars. On July 28th AD 743 (Maya date 11 Ik' 15 Ch'e'n, 9.15.12.2.2), Yik'in

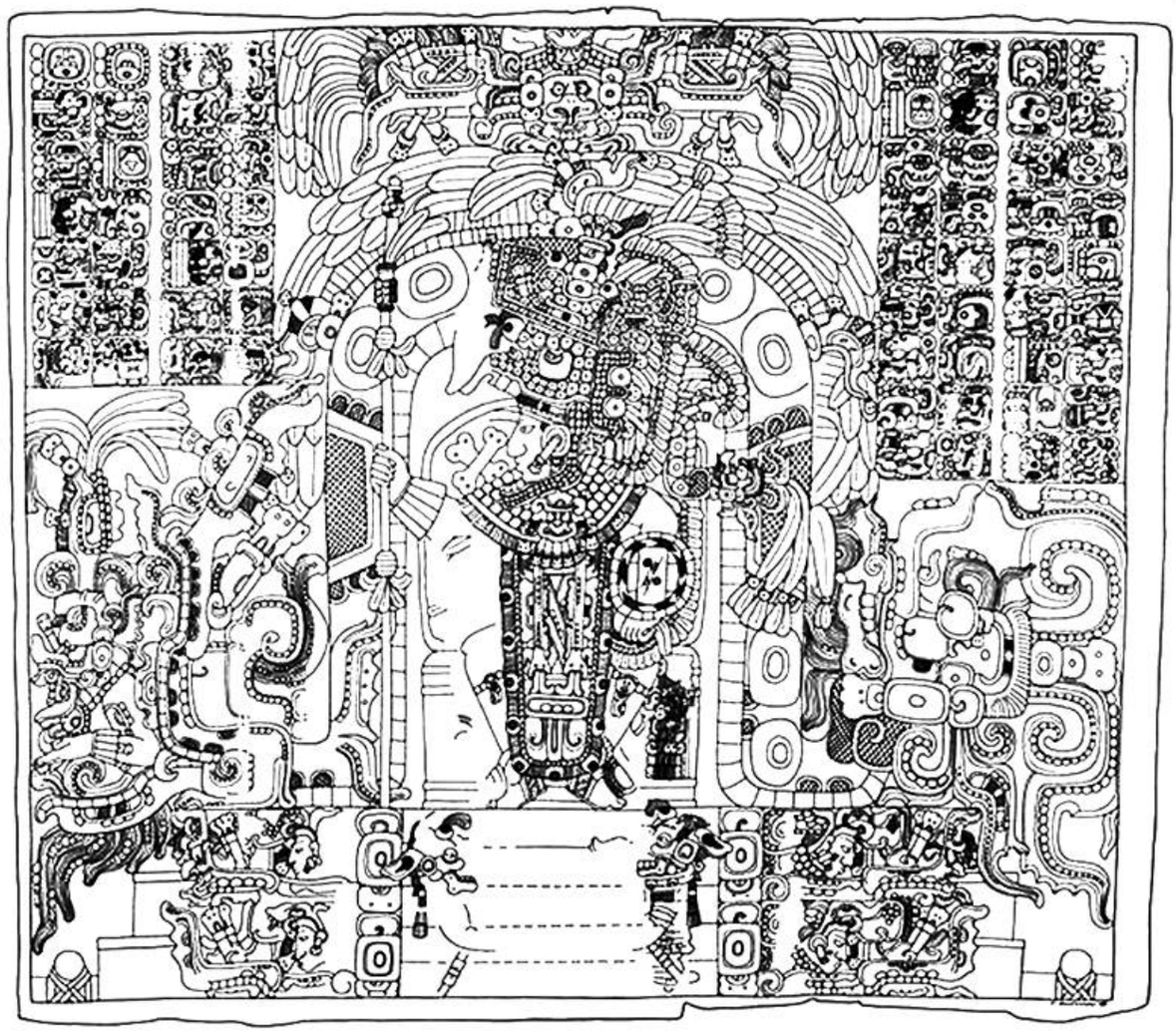


Figure 4. Tikal, Lintel 3 from Templo IV, drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

Chan K'awiil's army attacked Yaxa', El Perú satellite city. The '*b'aakwaj*' (or 'he/she was captured') verbal phrase informs that Jaguar Throne's tutelary god was abducted (Martin and Grube 2008, 45, 49) (Figure 5). Though the hieroglyphic name of this effigy cannot be deciphered yet (A6-B6), god Akan can be easily identified in the nominal phrase (B6) (see Grube 2006, 117). The nominal phrase is clearly followed up by the *uk'uhulil b'ahlam/hix tzam* or 'the god of Jaguar Throne' formula (Martin and Grube 2008, 49). This important data was not given in the first example (Lintel 3 from Temple I) and caused a semantic confusion in the second example (Lintel 2 from Temple IV). Information is clearer here.

The next date is July 29th AD 743 (Maya date 12 Akb'al 16 Ch'e'n, 9.15.12.2.3), when the god effigy was sent to Tikal (Grube 2006, 117; Martin and Grube 2008, 49). Another passage describes the carving of the lintel (Figure 5). Three years later, on July 13th AD 746 (13 Akb'al 1 Ch'e'n, 9.15.15.2.3) a ritual was performed (Figure 6). Although the ritual itself is still ambiguous, the text is clear enough to talk about a god image. Grube (2006) suggests the main data given by this narrative describes a blood ritual and a dance to celebrate victory over El Perú (Grube 2006, 116-117). We would add that two negative markers (*ma'*) can be seen as prefixes in the F3 and E4 glyphic compounds (see Figure 6), but the passage continues to be too obscure to be discussed here. The important data for this study is located on the E5-F6 part which can be transliterated as follows: **u-B'AH-na i-NAL?- AKAN-YAX-ja? u-K'UHUL-li** (see Figure 6). This part states that the protagonist of the ritual is the image (*ub'aah/ ub'aahilan*) of someone's god (*uk'uhulil*), clearly the same god that was stolen three years later and depicting the name of Akan god (Figure 6).

The stolen god's name in A6-B6 (Figure 5) is the same in F5-E6 (Figure 6). Intriguing, though, is the fact that the glyphic name changes with time –perhaps depending on his owner. In the A6-B6 nominal phrase, the glyphic compound preceding the Akan god glyph is a dead figure (see Figure 5). In a total contrast, the F5-E6 nominal phrase depicts the young maize god, full of life, in the glyphic compound preceding the Akan god glyph (see Figure

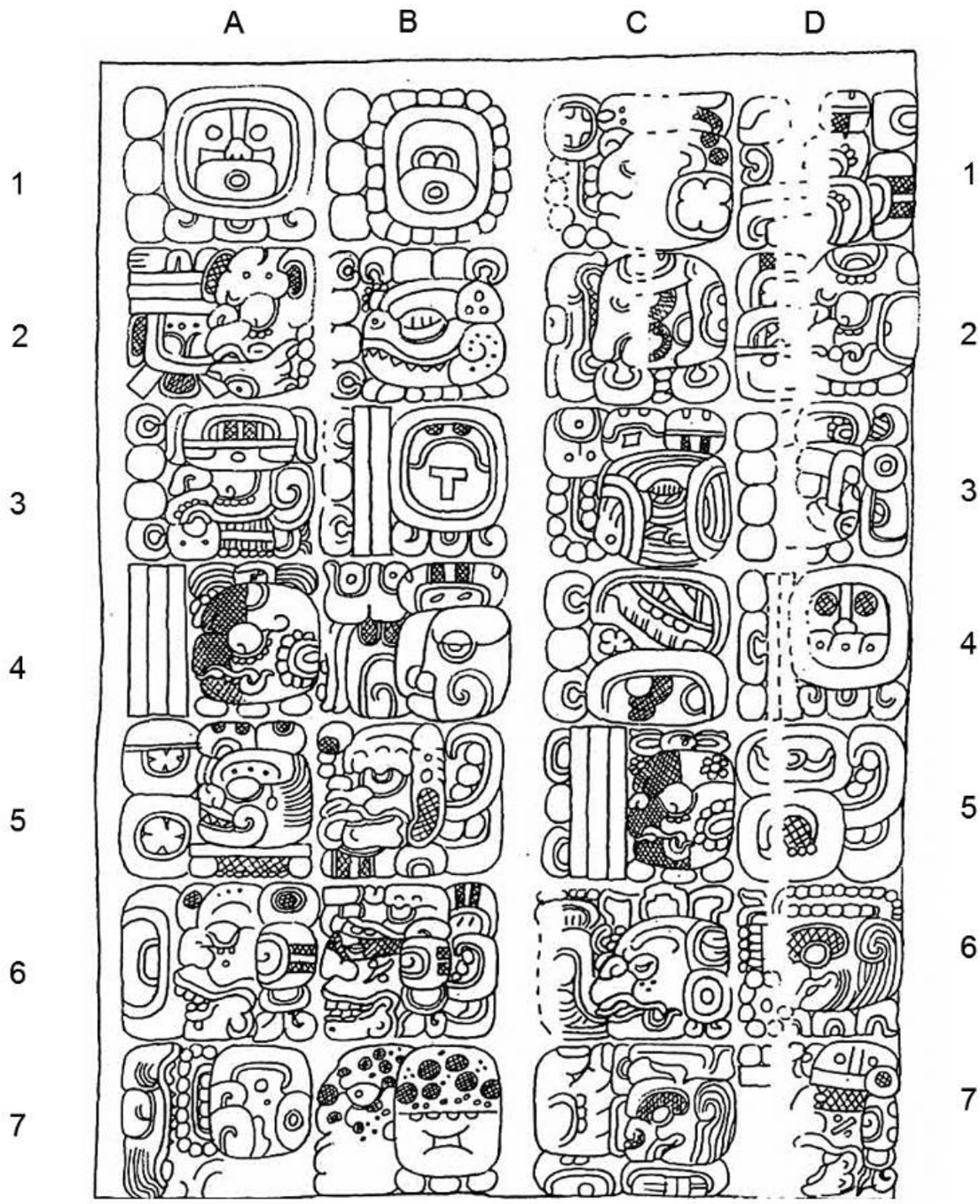


Figure 5. Tikal, Lintel 3 from Templo IV, cols. A, B, C y D, drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

6).We do not have an explanation for this change, but we consider it worth noticing and suggest that the Akan god effigy could have been, in fact, rescued by Tikal from a prior kidnapping by El Perú.

The following passage on Lintel 3 from Temple IV describes a dancing ritual where Yik'in Chan K'awiil was dressed up as to impersonate Akan god (Grube 2006, 117) (G2-G3, see Figure 6). When the dance ended, Yik'in Chan K'awiil built up a platform or a temple, again involving the name of god Akan (Grube 2006, 117) (H3-H4, see Figure 6).

In sum, the hieroglyphic texts in these three Tikal lintels indicate that god effigies went to Maya wars and were stolen as a sacred plunder that could be kept imprisoned by the rival. Although data concerning rituals is still ambiguous, it is clear that stolen gods were used as a political resource to show off strength (Martin and Grube 2008, 45, 49). However, data are confusing when it comes to determine both the building materials used for the effigies and their sizes.

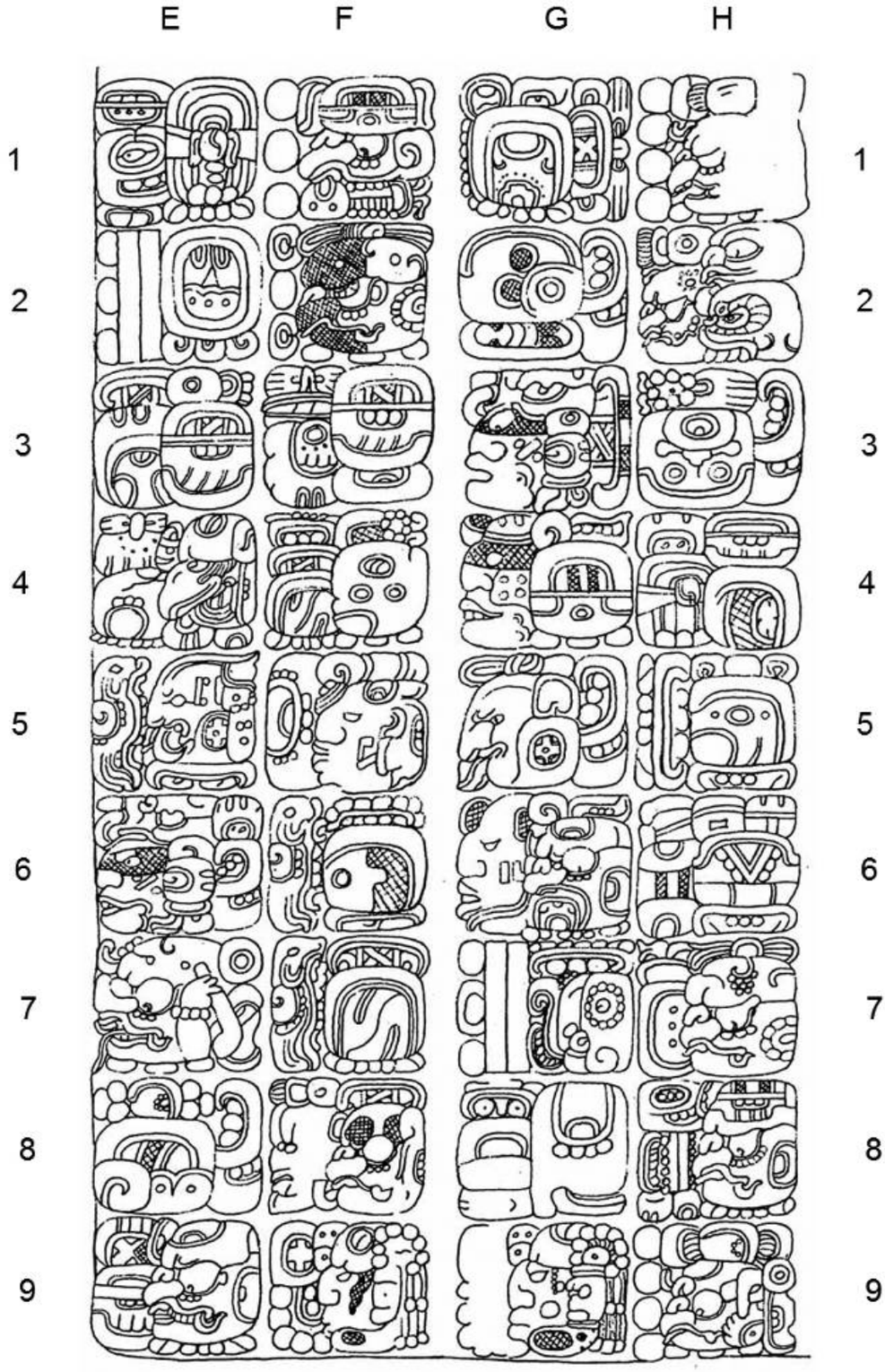


Figure 6. Tikal, Lintel 3 from Templo IV, cols. E, F, G y H, drawing by Montgomery, from www.famsi.org.

A last element worth noticing is the repetition of the Haab' month Ch'e'n (or Ik'siho'm) in Tikal rituals linked to war. It is hard to imagine a mere coincidence for the notorious repetition of this month in three passages concerning the stealing of god effigies.

1. Jasaw Chan K'awiil I from Tikal captured Yich'aak K'ahk's personal deity on 11 Etz'nab' 11 Ch'e'n, 9.13.3.7.18 (August the 5th AD 695).
2. Yik'in Chan K'awiil's army attacked El Perú satellite city (Yaxa') on 11 Ik' 15 Ch'e'n, 9.15.12.2.2

(July 28th AD 743). That day, Jaguar Throne's tutelary god was stolen.

3. A dance and blood ritual involving a god image occurred three years later, on 13 Akb'al 1 Ch'e'n, 9.15.15.2.3 (July 13th AD 746).

From these examples, we can infer a still unknown symbolism for the Ch'e'n month and the abduction of Maya gods.

Two examples from outside Tikal

The Quiriguá example

A fourth example lays in a passage from Quiriguá Stela I (south, C1-D10) (Figure 7a). According to Looper (2003), this text could offer data concerning the capture of not one but two god effigies. The scene takes place on July 22nd AD 736 (Maya date 10 Ajaw 8 Ch'e'n, 9.15.5.0.0), two years before the capture and further decapitation of the Copán lord, Waxaklajun Ub'aah K'awiil. In this AD 736 scene, the Quiriguá ruler K'ahk' Tiliw Chan Yopaat dedicates a stela in the presence of a lord from Calakmul, whose name may be read as Wama'w? K'awiil (Looper 2003, 78-79) (C5, see Figure 7a). Looper has pointed out that two events were registered two years after the dedication of the stela (on April the 23rd AD 738, Maya date 13 Ajaw 18 Sotz', 9.15.6.14.0), and only six days before the Copán's king decapitation (on May the 3rd AD 738, Maya date 6 Kimi 4 Sek, 9.15.6.14.6). The first event may describe 'the capture or piercing of wooden images', while the second narrates a ritual of fire drilling (Looper

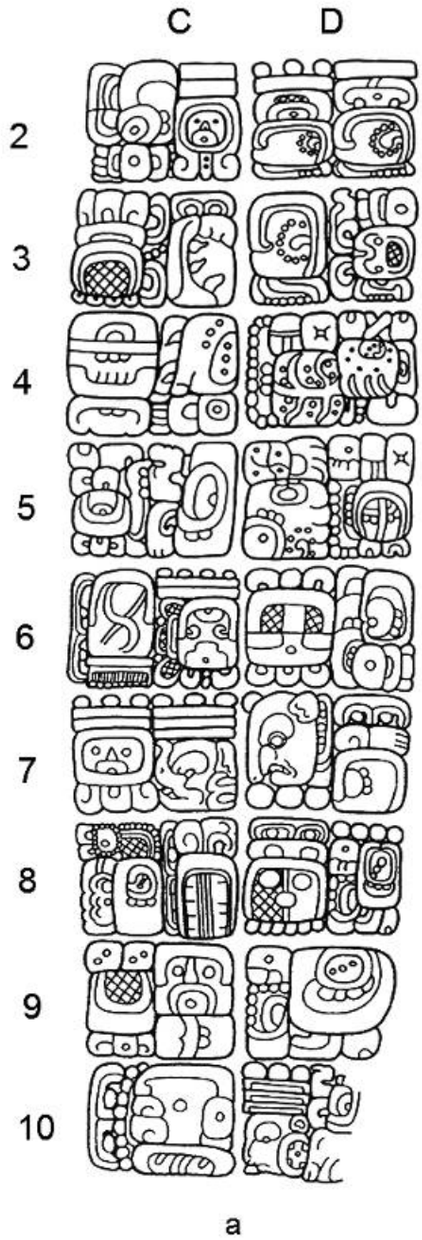


Figure 7. a) Quiriguá, Stela I south, drawing by Looper, from Looper 2003; b) Copán, Structura 10L-11, with lords K'uy Nikil (?) and Four Ajaw (Chan Te' Ajaw) depicted over their nominal hieroglyphs (here to be read backwards), drawing by Looper, from Looper 2003.

2003, 78) (D7-C8, see Figure 7a). In our opinion, the first event or capture event is not quite clear in the text. It can be transliterated as **B'AH/ch'o-ja-ma u-NAL?-?** The verb '*b'aaknaj/b'aakwaj*' ('he/she was captured') is not used here. The second event is clear enough so as to be transliterated **ch'a-jo-ja u-K'AK'** and to be transcripted *ch'ajo'j uk'ahk'* ('his/her fire was drilled'), which indeed refers to a fire drilling event (D7-C8, see Figure 7a), though there is an ambiguous fragment relating to the capture of images.

This passage is important when it comes to explore political relations among the Classic Maya cities for it describes two key events: the Calakmul (or Snake Kingdom) support to Quiriguá rebellion plans against Copán (through the *chihk naahb'k'uhul ajaw* participation on a rite in AD 736) and the stealing of tutelary deities -Chan Ajaw and K'uy Nikil- from the city that was about to be attacked, only six days before the war (Looper 2003, 78-80).

We follow Looper (2003, 78) when he suggests a capture of sacred characters, but we would also consider another possibility for their identification. The Copán characters Chan Te' Ajaw and K'uy Nikil are not only mentioned but also depicted in Copán Structure 10L-11 iconography (Looper 2003, 78) (Figure 7b). In this depiction, they are anthropomorphic. In our opinion, they are clearly related to a sacred environment, but since they are not depicted with any godly diagnostic attribute, they could have been priests. Based on the Colonial documentary evidence we previously analyzed where it is stated that Postclassic Maya peoples had priests in charge of god effigies (*Popol Vuh*, 3a parte, capítulo IV, 66-67; *Memorial de Sololá*, 150-151), we suggest that Stela I from Quiriguá may be describing a double kidnapping, that of the gods and of the priests in charge of them, in what could have been a double sacrifice ritual where both gods and priests share a fatal destiny or where priests are killed while gods are kept imprisoned.

It is hard to determine if it was a common Classic Maya practice to sacrifice their captive gods or if they used to keep them alive. We do not take any position since we think further study is still necessary, but we do not discard the possibility of god images being killed and eaten in a deeply ritualistic context.

As we can see, Quiriguá Stela I text differs from the Tikal examples we analyzed previously for it does not mention any litters. However, there are similarities in the harsh political context in which a sacred plunder is taken. It has to be noted that the abduction –whether of gods, priests or both- occurs also on a Ch'e'n (or Ik'siho'm) month on 10 Ajaw 8 Ch'e'n, 9.15.5.0.0 (July 22nd AD 736), as we saw in Tikal.

The Palenque example

Fifth and last example comes from Palenque Hieroglyphic Staircase (Figure 8). It is an obscure and still debated passage that could be describing the destruction of the gods GI, GII and GIII from the Palenque triad (Martin

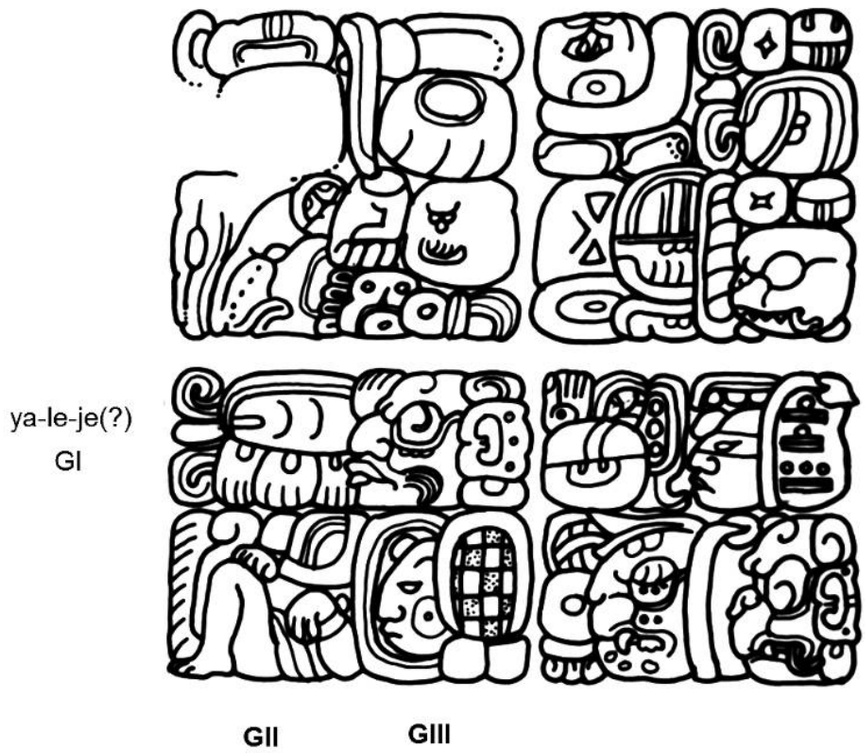


Figure 8. Fragment from Palenque Hieroglyphic Staircase, drawing by Schele, from www.famsi.org.

y Grube 2008, 160). Grube (1996) proposed that *yalej* (*yaleh* in the original proposal) could be a passive verbal construction "perhaps representing the passive metaphors involving the picture of throwing down or removing these protector gods" (Grube 1996, 6). Since the passage is still under discussion among epigraphers, this paper refers to it only to notice that the three patron gods are mentioned here in a war context, although the grammatical depiction is totally different from the four previous examples.

Final comments

Hieroglyphic Classic Maya texts offer data concerning both names and verbs related to the stealing of god effigies. However, the information they offer on political war strategies is scarce in the passages studied here.

Most epigraphic and iconographic evidence of the Maya military practice of stealing gods is found in Late Classic Tikal. Though the Tikal lintels seem to convey a huge display of litters, it is hard to determine the size of images taken to battle. We propose the practice of carrying litters to war was a regional strategy for the Tikal nearby areas. In our opinion, the size of the stolen god effigies could have been important to understand the Maya war context. That is, a small effigy could convey a negotiated war to be fought far from home. A giant effigy, instead, could convey a conquest war in which an army entered a city and looted the big litter. It should be noted, though, that this is not conclusive since a giant litter could have been made out of light materials easy to carry on a long way trip, and even intended to be used as a terrible scaring image during a battle.

As to the motives to obtain a sacred plunder in war, data compiled in this paper suggest that the effigies stolen could have fulfilled various political intentions: to commemorate a defeat through a ceremony addressed to gods, to flaunt a victory through a ceremony addressed to rivals, to conjure the wrath of gods, or simply to take revenge.

Texts analyzed here suggest that the stolen gods could have had different destinies. They could have been adopted as tutelary gods as well as they could have been sacrificed. Therefore, we suggest that the destiny of the stolen images depended completely on the political motives for the robbery. Gods could have been rescued from a prior kidnapping, as could be the case of Tikal Lintel 3 from Temple IV. On the other hand, gods could have shared their carriers' fate by being sacrificed in a political revenge, as could have been the case described in Quiriguá Stela I.

As hard as it is to think of a general motivation to steal effigies in battle, god images played an important role in Classic Maya wars, setting the path of political relations. The study of imprisoned gods may bring some answers to the many questions concerning military strategies not only for the Maya but for all Mesoamerican peoples.

References cited

Cortés, Hernán, 2000 (1519-1534). *Cartas de Relación*, prologue by Medardo Castro Gutiérrez, 4th reprint, Editores Mexicanos Unidos, 363 p.

Clavijero, Francisco Javier, 1991 (1780). *Historia antigua de México*, Libros VI and VII, prologue by Mariano Cuevas, 9th edition, Porrúa, pp. 147-292.

Grube, Nikolai, 1996. Palenque in the Maya World. Originally presented at the Eighth Palenque Round Table, June 6-12, 1993, published in 1996 in *Eighth Palenque Round Table, 1993* edited by Martha J. Macri and Jan McHargue. Taken from *Mesoweb Pari Publications*: http://www.mesoweb.com/pari/publications/rt10/001grube/palenque_001.html

Hernández, Francisco, 2001 (*ca.* 1577). *Antigüedades de la Nueva España*, Ascención Hernández (ed.), Crónicas de América, Dastin, Madrid, 267 p.

Landa, Fray Diego de, 2003 (*ca*. 1566). *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, colección Crónicas de América, No. 26, Dastin, España, 201 p.

Lacadena, Alfonso, 2004. Passive Voice in Classic Mayan Texts. In *The Linguistics of Maya Writing*, Soeren Wichmann (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 165-194.

Lacadena, Alfonso, Soeren Wichmann, 2004. On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing. In *The Linguistics of Maya Writing*, Soeren Wichmann (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 103-162.

Looper, Matthew G., 2003. *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*. Austin, University of Texas Press.

Martin, Simon, 2001. Bajo el signo de una estrella fatal: la guerra en la época clásica maya. In *Los mayas. Una civilización milenaria*, Nikolai GRUBE (editor), España, Konëmann, pp. 174-185.

Martin, Simon, Nikolai GRUBE, 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, 2nd edition, Eslovenia, Thames & Hudson.

Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles, 1992. Translation, introduction, and notes by Adrián Recinos. In *Literatura Maya*, Mercedes de la Garza (comp.), Ayacucho, 1992, Caracas, pp. 101-215.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, 2000 (1947). Translation by Adrián Recinos, 29 reprint, FCE, México, 185 p.

Sahagún, Fray Bernardino de, 2003 (*ca.* 1577). Relación de los edificios del gran templo de México. In *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Vol. I, Libro Segundo, edited by Juan Carlos Temprano, Crónicas de América, Dastin, Madrid, pp. 247-258.

Electronic reference

Houston, Stephen, 2010. Audio in Brown University Instructional Technology Group: http://www.brown.edu/cis/sta/dev/houston/tikal.html, consulted in August 2010.

Ancient Maya warfare: an interdisciplinary approach

Harri Kettunen

Abstract

Ancient Maya armed conflicts have recently been studied extensively. This article builds both on earlier and on innovative research, examining the topic from the point of view of traditional disciplines, such as archaeology, epigraphy, iconography, and Colonial history, but also introducing a new actor – military sciences.

Notwithstanding the progress in the field of Maya epigraphy and the advancement in the co-operation between different disciplines, we are still lacking a thorough analysis of ancient Maya armed conflicts. The article seeks to bring together all potential disciplines relevant to the study of ancient Maya warfare and invites scholars in the future to accumulate further data and prospective research questions on the topic. The article calls for interdisciplinary co-operation between different branches of learning, including military sciences – and its sub-branches, such as military geography.

As regards the motivation of war, some theories stress economic over ideological factors and ritualistic captive-taking over political motivations. One of the strategies of any military force in the world is to secure captives and/or to 'inactivate' the enemy leaders. It is quite possible that this was the case with the ancient Maya as well. The author argues that the primary motivations of ancient Maya warfare were political and economic – rather than religious or ideological, with the caveat that motivations for warfare almost certainly varied between the elite and the commoners.

Key words: war, warfare, Maya, ancient Maya warfare, ancient Maya weaponry, ancient Maya weapons and armor, military sciences, military geography.

Resumen

Recientemente, se han realizado estudios que analizan a fondo los conflictos armados entre los antiguos mayas. Este trabajo se basa no sólo en investigaciones pioneras sino también en estudios innovadores para examinar este tópico desde el punto de vista de disciplinas tradicionales como la arqueología, la epigrafía, la iconografía y la historia colonial, a la vez que introduce un nuevo actor en el estudio de la guerra maya: las ciencias militares.

A pesar del inmenso progreso que ha habido en el campo de la epigrafía maya y del avance en la cooperación entre diferentes disciplinas todavía es necesario contar con un análisis completo de los conflictos armados entre los antiguos mayas, así como de sus motivaciones. Este artículo busca reunir todas las disciplinas que son potencialmente relevantes para el estudio de la guerra entre los antiguos mayas e invita a los académicos a que acumulen una mayor cantidad de datos y preguntas de investigación prospectivas acerca de este tema. El artículo también exhorta a la cooperación interdisciplinaria entre distintas ramas de aprendizaje, incluidas las ciencias militares –que no han sido consideradas hasta ahora— y sus ramas auxiliares, como la geografía militar.

Los materiales básicos para este estudio han sido datos arqueológicos, textos jeroglíficos, lenguas mayances, arte maya, textos indígenas posteriores a la conquista europea, fuentes históricas también posteriores a la conquista y datos geográficos.

En lo que respecta a la motivación y la política de la guerra entre los mayas antiguos, ha habido teorías que enfatizan factores económicos por encima de factores ideológicos, así como la toma ritual de cautivos por encima de motivaciones políticas. Cualquier fuerza militar del mundo tiene como estrategia asegurar cautivos y/o 'inactivar' a líderes enemigos. En la guerra moderna esto es parte de la *interdicción estratégica* donde el *momentum* se dirige a los órganos vitales de la sociedad y a sus fuerzas armadas. Es muy posible que éste haya sido el caso entre los antiguos mayas.

Por último, el autor argumenta que las motivaciones principales para la guerra entre los mayas fueron políticas y económicas, más que religiosas o ideológicas, en el entendido de que, muy probablemente, las motivaciones para la guerra no eran las mismas para la élite y para la gente del pueblo.

Palabras clave: guerra, mayas, guerra entre los antiguos mayas, armas de los antiguos mayas, armas y armamento entre los antiguos mayas, ciencias militares, geografía militar.

Warfare is a subject we would all like to ignore. Unfortunately, it is becoming more and more clear that we cannot ignore it if we want to understand human behavior. Warfare is more common and more involved in shaping human societies than anthropologists have recognized. As unpleasant as it may be to deal with this topic, we cannot objectively begin to understand the past without coming to grips with warfare.

Steven A. LeBlanc: Prehistoric Warfare in the American Southwest (1999)

Ancient Maya warfare has been the topic of countless studies throughout the history of Maya research. The focus of these studies has customarily concentrated on archaeological, iconographic, or epigraphic evidence. The present article builds on this research, examining the topic from a point of view of several disciplines, including archaeology, epigraphy, linguistics, iconography, Colonial history, geography, and one largely overlooked discipline, military sciences. The source material stems from archaeological material, hieroglyphic texts, Maya languages, Maya art, Post-Conquest native texts, Post-Conquest historical sources, and geographic data.

Changing past of the ancient Maya

The Maya inscriptions treat primarily of chronology, astronomy – perhaps one might better say astrology – and religious matters. They are in no sense records of personal glorification and self-laudation like the inscriptions of Egypt, Assyria, and Babylonia. They tell no story of kingly conquests, recount no deeds of imperial achievement; they neither praise nor exalt, glorify nor aggrandize, indeed they are so utterly impersonal, so completely nonindividualistic, that it is even probable that the name-glyphs of specific men and women were never recorded upon the Maya monuments. If not of such familiar matters as wars, conquests, public works, accessions and deaths of rulers, of what then do the Maya inscriptions treat? What is the burden of their story?

Sylvanus Morley: The Ancient Maya, 1st ed. (1946, 262) & Sylvanus Morley & George Brainerd: The Ancient Maya, 3rd ed. (1956, 229)

Not too long ago the ancient Maya society was considered to have been a peaceful theocratic society, not engaging themselves in wars and not writing about earthly affairs. Today these arguments seem illogical and groundless. The groundbreaking development that we have seen in Maya studies during the past half a century has drastically changed our views of this ancient culture. This is due not only to the immense progress in the field of Maya epigraphy but also to the important advancement in the co-operation between different disciplines.

Starting in the early 1960's, the image of the Maya as stargazing peace loving people under the management of astrologer-priests finally met its end and the Maya joined the company of all other societies in human history with their kings and queens, dynastic histories, political battles, and armed conflicts. Signals of warfare had already been noticed before the 1960's by numerous scholars, including Thompson and Morley. Especially after the (re)discovery of the Bonampak murals in 1946, scholars could not dodge any longer the evident depictions of warfare in the Maya area. However, although the importance of the murals was acknowledged, their significance in the interpretation of Maya history as a whole was weakened by notions such as "separate raids". For example, Thompson (1954, 79) states that "the Bonampak murals of fighting […] rather clearly show a raid, not regular warfare". However, of the alleged friendly relations between city states, Thompson (1954, 81) writes that "the Maya motto was "live and let live," and somehow I don't see too much bullying of a small city state by a big one, although affection for the Maya may have influenced that opinion". These views of the Maya culture can still be detected in the popular view of the Maya, along with several school history books.

Looking at the written records, the Maya seem to have waged war throughout their history. The nature of Maya warfare is, however, still partly obscured by lack of comprehensive data and partly obscured by conflicting scholarly ideas on the topic. In the following pages these different types of data will be scrutinized, followed by discussion on the possible motivations behind Maya warfare.

Archaeology of war

The absence of fortifications, the fact that most classic centers are in open country, and little evidence of warfare […] argue for an assumption of prevailing peace during the Classic Period.

Eric Thompson: The Rise and Fall of Maya Civilization (1954, 79)

As regards the archaeological record in the Maya area, there are several problems. These include (1) poor preservation of organic materials in the tropical environment; (2) patching up history (destruction caused by warfare is usually restored); (3) potential lack of research (e.g., research on defensive structures); (4) identification of the function of various structures that might or might not have military functions; (5) knowledge of original motivations (e.g., aggression vs. termination rituals; the cause of destruction is not always easy to detect).

The quote from Eric Thompson's book above is a good example of difficulties that we would have in ancient Maya studies had we not had the advancement of multidisciplinary and interdisciplinary research since 1960's. Based merely on archaeological evidence, we would still have a skewed view of the ancient Maya warfare. Today, however, there is growing evidence of fortifications and other military structures in the Maya area, that are not only concentrated to the Petexbatun area (Demarest [ed.] 2006) but to other parts of the Maya area.

Epigraphy and warfare

As regards the epigraphic record, there are numerous war-related references in the hieroglyphic corpus, including various verbs, verbal phrases, and military titles. Verbs that are associated with warfare include the following (the most typical verbal form indicated in parentheses): capture: *chuk- (chuhkaj)*; 'star-war' event (?...*y*); axing: *ch'ak- (ch'ahkaj)*; burning: *pul- (puluy)*; bringing down: *jub- (jubuy)*; and presentation of captives: *na'- / naw- (na'waj / nahwaj)*. Other war-related references in the hieroglyphic corpus include titles, such as "guardian" (*ucha'n* …) and "he of X-number of captives" (*aj* X *baak*). Maya texts also refer to the army or military corps by a *difrasismo* "his flint and shield" (*uto'k' upakal*). In addition to these, we have grisly evidence of the outcome of armed conflicts, as in the texts from Dos Pilas (Hieroglyphic Stairway: West, 4: C1-D2) and Comalcalco (Stingray number 6, Urn 26), where bones and skulls have been piled up or "mountained"

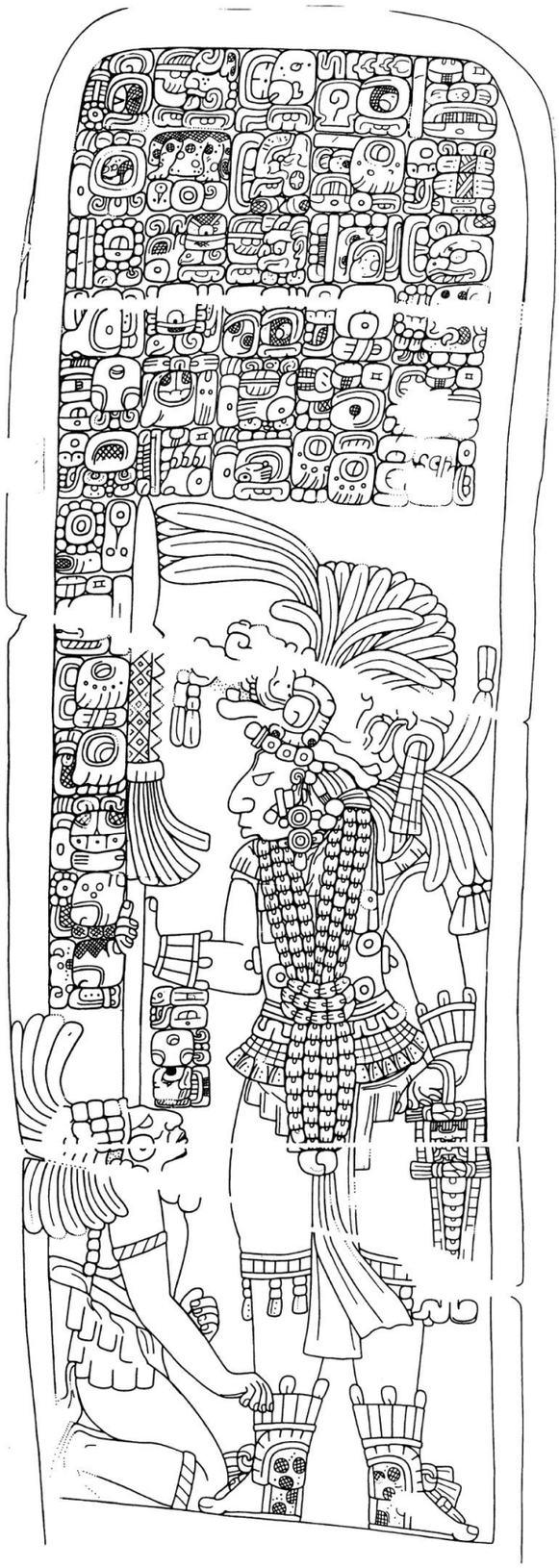


Figure 1. *Baah te'* (D2b) on Yaxchilan Stela 18 (Drawing by Ian Graham).

(*witzaj*) and blood has been spilled or "pooled" (*nahbaj*). Besides these references, Classic Period (AD 250-900) texts mention a few potential military offices, such as *baah te'* (see figure 1), *baah to'k'*, *baah pakal*, *ch'ahom ajaw* (see figure 2), *lakam*, *yajaw k'ahk'*, and *yajaw te'*, as identified lately by numerous scholars, including Alfonso Lacadena and Stephen Houston.

Warfare in Maya iconography

Ancient Maya art is a rich source of depictions of war-related scenes, implements, and garments. In Maya art, one can detect personal weapons, such as spears, knives, axes, blades, clubs, stones, and atlatls; armor and other protective gear; combat garbs and paraphernalia; combat postures; body paint and tattoos; warrior-style piercing; scenes of armed conflicts and the fate of captives. What remain undetectable in Maya art are the tactics and strategies behind the battles, as well as the actual movements in combat.

Warriors

As regards the representation of warriors in Maya art, there are numerous depictions of different types of combatants that can be found in various source materials, such as monumental art, murals, and ceramic vessels (see figure 3). Representations of warriors in these scenes vary from simple, modestly decorated fighters to elite soldiers wearing unrestrained battle outfits with flamboyant headdresses. As to the correlation of these scenes with real-life war garments, paraphernalia, and weaponry, we have to turn to other sources, such as archaeology and Contact Period Spanish accounts. The former can be used to correlate weapons and paraphernalia made out of durable material. The latter can be used, with caution, in understanding aspects of military life. However, these accounts do not necessarily shed light on Classic Period warrior fashion.

Implements of warfare: Weaponry & armor

When it comes to the weaponry used by the ancient Maya armed forces, one can both identify weaponry based on numerous sources as well as speculate that certain types of weaponry (and tactics) must or might have been used by the ancient Maya – solely based on universal logic of armed conflicts throughout the history of mankind.

Weapons and armor, as well as battle techniques, that can be detected archaeologically, recognized in Maya art, and postulated by way of Contact Period documents, can be divided into various categories and sub-categories based on a range of criteria, such as the function, target, and user(s) of the weapon. As regards the *function* of the weapons used by the Maya, one can find at least six potential categories, namely: projectiles (arrows, spears, darts, stones, and other objects hurled against the enemy by throwing or by the use of projectile weapons, such as atlatls, slings, blowguns, or bows and arrows); melee weapons (edged and blunt;

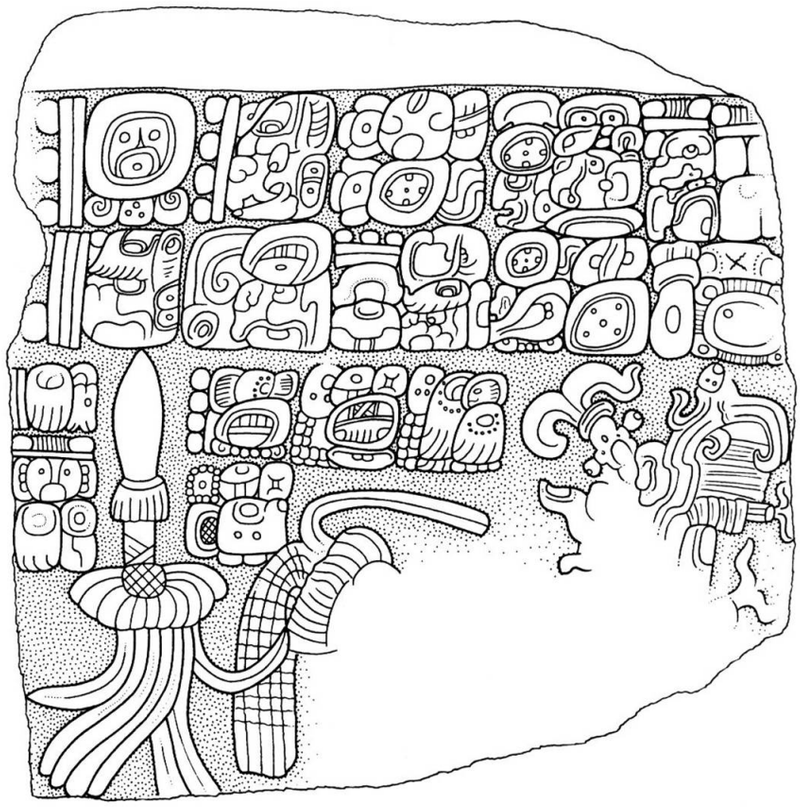


Figure 2. *Ch'ahom ajaw* on a stela fragment from Chinkultic
(Drawing by Christian Prager).

such as knives, blades, axes, spears, clubs, and stones); improvised weapons (spontaneous at-hand weapons, such as stones, sticks, or any objects that might impair the enemy; incendiary weapons (weapons or fighting techniques that make use of fire, either in the weapon itself – such as fire-headed spears – or setting up fires in grasslands, forests, or man-made structures or vehicles – such as wooden houses or canoes); biological weapons (sting and bite of insects, spiders, snakes, or other animals and the use of poison); and psychological weapons (drums, conch shell trumpets, turtle carapaces, human voice, and any other instrument to make loud and intimidating sound or noise).

As regards the *user* of the weapons used by the Maya, it is possible to make a division between personal and joint/multiparty weapons. Personal weapons can be classified into groups based on type, form, size, material, and function. Yet another sorting can be done by combining function and type by grouping the weapons based on action, such as *thrusting* (spears); *stabbing* (knives and so-called 'boxing' sticks; s*lashing* (axes, knives, and blades); *pounding* (clubs and other blunt weapons); *throwing* (spears, darts, stones, and atlatls); *shooting* (archery and blowgun); *fighting* (hand-to-hand combat); *stinging, biting,* and *poisoning* (biological warfare); *making noise* (psychological warfare); and *desecrating*, *humiliating* and *abusing* by means of psychological and/or physical abuse/violation/rape (psychological warfare). Joint (or multiparty or collective) weapons are weapons (or techniques) whose existence is hard to verify by any (or most) of the source materials that we have available for the ancient Maya. These include (or could include): traps; fire and smoke; fortification weapons (such as sharpened sticks and poles and the usage of "death alleys"; and pressure or coercion used during sieges.

As with the *target* of the weapons, one can make a distinction between anti-personnel weapons (individual target or many targets); anti-fortification weapons (against defensive structures and other installations using, e.g., stones or fire; and anti-vehicle weapon (such as sinking, damaging, or destroying canoes). Furthermore, yet another sub-category here could be hunting weapons that fall into a specific class based on the (customary) *target* of the weapon (regardless of their usage in warfare). Also, when it comes to weapons and fortifications, it is important to be aware of the fact that almost any object can be used as a weapon and any structure or natural formation can have a military function.

Along with weapons, the Maya used various types of body armor and other protective gear (see figures 4 and 5). These include cotton armor, shields, helmets, shoulder padding, wristlets, and anklets.

Figure 3. Warriors on a Nebaj Style ceramic vase (Photo by Justin Kerr, K2206).

What are absent in the weaponry – or instruments of warfare – of the ancient Maya (compared to the contemporary and early Colonial Old World weaponry) are firearms and explosives, metal weapons, cavalry, and large-scale military-purpose vehicles (such as warships).

As regards the raw materials used for weapons and armor of the ancient Maya, there is archaeological, iconographic, and historical evidence of the usage of at least flint, chert, and obsidian (for edged weapons); stone (for blunt weapons); wood (for spears and shields); leather (for shields and armor); and cotton (for armor). In all probability, also animal bones, claws, and teeth were used to manufacture weapons.

In addition, besides actual weapons, individuals in high military offices are occasionally portrayed with staffs or batons (see, for example, Ixkun Stela 1) that in all likelihood did not have a function in combat, but were, rather, symbolic military objects akin to batons and other types of staffs of office around the world.

Contact Period combat: Warfare in the Colonial documents

Both Spanish and native documents from the Contact Period (AD 1511-1582) and from the Colonial era (AD 16-17 centuries) provide abundant information on Maya warfare. These documents are valuable sources for the study of early Colonial warfare in the Maya area, but they also provide a window into Late Postclassic (AD 1250-1511) Maya warfare, and, with caution, even to earlier times. As regards the weapons used by the Maya, one has to take into account that Mesoamerica was in a constant flux when it comes to innovations, including implements of warfare. There are, for example, references to weapons in the Colonial documents that are missing in the Classic Maya (AD 250-900) art. Some of these might have existed in the earlier times, and others not. For example, the use of bow and arrow appears to be a latecomer in the Maya area.

When it comes to the weaponry used during the Contact Period, *Relaci*ón de las cosas *de Yucatán* (Tozzer 1941, 121:n550) provides us with the following account:

> *The arms which they carried when they went to fight were bows and arrows, spears and shields; the bow they called*

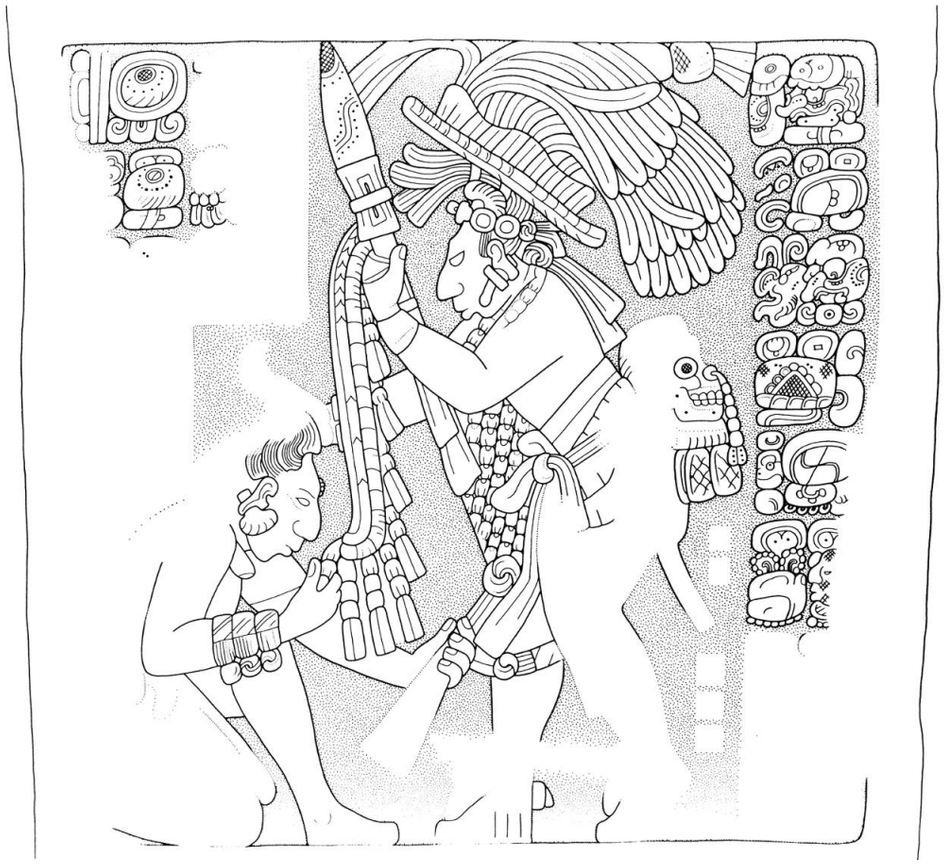


Figure 4. Lintel 45, Yaxchilan (Drawing by Ian Graham ion Graham 1979, 3:99).

Figure 5. Censer lid, Nebaj area (Photo by the author).

> chulul*, the arrows,* halal*, the spears and lances,* nabte*, and the shields,* chimas*; and the body armor, so they may be neither badly wounded nor killed, were twisted* mantas *made into rolls and worn about the body; and there were some of these so strong that arrows could not penetrate nor did they make any impression. In addition to the* mantas*, they wore others of* manta*, also with cotton in between and backstitched which they call* euyub *which were also so strong that nothing harmed those who wore them […].*

With regard to the armor used during the Contact Period, Landa (Tozzer 1941, 122) states that "[f]or defense […] they made also short jackets of quilted cotton and of coarse salt [sic.], quilted in two thicknesses or quiltings; and these were very strong." *Relaciones de Mérida* (Tozzer 1941, 121:n550) adds the following: "[o]thers wore sleeveless jackets quilted with cotton" whereas *Relación de las cosas de Yucatán* (Tozzer 1941, 121:n550) utters that the Maya "[…] body armor, so they may be neither badly wounded nor killed, were twisted mantas made into rolls and worn about the body; and there were some of these so strong that arrows could not penetrate nor did they make any impression." This cotton armor probably resembled the Aztec *ichcahuipilli*. Also, it proved to be more practical in the humid tropics that even the Spaniards occasionally replaced their metal armor to the local cotton armor.

As regards the use of shields and helmets (see figure 5), Landa (Tozzer 1941, 121-122) states the following: "For defense they had shields which they made out of reeds, which they split and wove with care. They were round and fitted with deer skin." And "some of them, such as the lords and captains, had helmets of wood, but these were very few in number". We also have parallels of shields and helmets in the Classic Period iconography, although in many cases the shields were flexible (especially in the Usumacinta region, see figure 4) rather than made out of rigid materials. The shields were probably also painted or decorated with feathers, as in the Aztec military order.

As regards the use of slings, Landa (Tozzer 1941, 206) is not aware of their usage by the Maya: "[…] they did not throw nor do they know how to throw with a sling although they throw a stone very surely and strongly and in throwing they aim with the left arm and the fore finger at that which they shoot". However, *Relación de Mérida* 1:41 (Tozzer 1941, 121:n550) states the opposite: "The arms with which the Indians fought in war were bows of wood and arrows of thin reeds with flint points. Others fought with shields and lances of the size of light lances easy to throw, the points of which were burned and of flint. Others shot stones with slings." The usage of slings (among other weapons) is also mentioned by Brinton (1885, 17-18) in reference to the Contact Period Kaqchikel warfare in the highlands:

> *These nations were warlike, and were well provided with offensive and defensive weapons. The Spanish writers speak of them as skilled archers, rude antagonists, but not poisoning their weapons. Besides the bow and arrow,* tz'a*, they used a lance,* achcayupil*, and especially the blow-pipe, pub, a potent weapon in the hands of an expert, the knowledge of which was widely extended over tropical America. Their arrow points were of stone, especially obsidian, bone and metal. Other weapons were the wooden war club,* tz'aibalche*; the sling,* icaq *; the hand-axe,* iqah*, etc. For defense, they carried a species of buckler,* pocob*, and a round shield called çeteçic chee, "the circular wood." Over the body they wore a heavy, quilted cotton doublet, the* xakpota*, which was an efficient protection. They may all be said to have been in the "stone age," as the weapons and utensils were mostly of stone. The obsidian, which was easily obtained in that country, offered an admirable resource for the manufacture of knives, arrow heads, awls, and the like. It was called* chay abah*, and […] was surrounded with sacred associations.*

Also, Colonial documents provide a glimpse to some elements of warfare that is either missing or underrepresented in the depictions and written records of Pre-Columbian Maya armed conflicts. These include preparations of war (such as music and war dances), objects carried in the battlefields (such as war banners and god effigies), psychological warfare (such as shouting and drumming), and responsibilities of people in military offices. Landa (Tozzer 1941, 122-123) provides the following account:

> *The captains were always two in number, one, whose office was perpetual and hereditary, and the other elected with many ceremonies for three years in order to conduct the festival, which was held in the month of Pax, falling on the twelfth of May, and to be the captain of the other division in war. This latter they called Nacom. He could not during these three years have relations with any woman, not even his own wife, nor eat meat. They held him in great veneration, and they gave him fish and iguanas, which are like lizards, to eat. In this time he did not get drunk and he kept separate in his house the utensils and other objects which he used and no woman served him and he had but little communication with the people.*

As regards the psychological dimension of warfare, Landa (Tozzer 1941, 123) gives the following account on the usage of war banners, custom of war cries, and the practice of "great cruelties":

> *Guided by a tall banner they went out in great silence from the town and thus they marched to attack their enemies, with loud cries and with great cruelties, when they fell upon them unprepared. In the roads and defiles, the enemy placed defenses filled with archers, and made of sticks and wood and usually of stone. After the victory they took the jaws off the dead bodies and with the flesh cleaned off, they put them on their arms. In their wars they made great offerings of the spoils,*

> *and if they made a prisoner of some distinguished man, they sacrificed him immediately, not wishing to leave any one alive who might injure them afterwards. The rest of the people remained captive in the power of those who had taken then.*

It is possible that both war banners and god effigies were stolen during the wars. This was almost certainly very disheartening to the victims of such raids, as the evidence from other theaters of war in the world indicates.

Finally, *Popol Vuh* (Christenson 2003, 251) provides a unique glimpse of the biological warfare of the Maya:

> *Then the warriors ascended a little way up the face of the mountain. But it was only a little way, for they did not reach the entrance to the citadel. And then they opened the four gourds that were in the citadel, and out flew the hornets and the wasps. They were like clouds of smoke when they came out of each of the gourds. The warriors were thus finished off because of the insects. They landed on their eyes and on their noses; on their mouths, on their legs, and on their arms. Wherever they were, the hornets and wasps went to catch them. Wherever they were, these went to swarm around them. Everywhere there were hornets and wasps. They would swarm around them stinging their eyes. There were great numbers of insects around each of the people.*

Strategies and tactics

> *All men can see the individual tactics necessary to conquer, but almost no one can see the strategy out of which total victory is evolved. Military tactics are like unto water […] just as water retains no constant shape, so in warfare there are no constant conditions. […] He who can modify his tactics in relation to his opponent, and thereby succeed in winning, may be called a heaven-born captain.*
>
> Sun Tzu: The Art of War, *c.* 500 BC (2008, 61-62)

When it comes to the strategies and tactics of the ancient Maya armed conflicts, little is really known. However, certain aspects of Maya warfare can be detected based on a number of disciplines and source materials. For example, information on the timing of war (a crucial element of any warfare) can be read directly in the written testimonies of the ancient Maya. There is, for example, a transparent distinction between the dry and rainy seasons when it comes to Maya warfare. Out of all textual references to warfare, the number of armed conflicts during the dry season is twice as high as during the rainy season. However, what is important to note, is that each single battle and conflict needs to be contextualized and checked against all existing data. These include checking when exactly during the history of the ancient Maya these conflicts took place and whether the armed conflict took place in the lowlands, around *bajos*, on high terrain, or in a riverine area. To quote Collins (1998, 43): "[d]ense vegetation benefits defensive operations, whereas sparsely covered, level terrain favors offensive maneuvers". Also, many rivers in the Maya area would have been too low to navigate during the dry season whereas widespread agricultural landscapes almost certainly proved fast to traverse.

As regards the frequency and intensity of Maya warfare, one has to be careful with the interpretations. The fact that there are less mentions of warfare during the Early Classic period and more towards the Late and Terminal Classic periods, only means that there are less mentions of warfare, not necessarily less warfare. This does not mean that warfare did not escalate during the Late and Terminal Classic periods or that there were as many wars during the Early Classic as there were during the later periods – it only means that the lack of evidence cannot be used as the evidence that something is lacking.

We do know that the Maya waged war predominantly during the dry season – and generally outside the planting and harvesting seasons. However, what is not known is whether the ancient Maya waged war during the nighttime or primarily during daytime. Also, we have little evidence of the routes, speed, duration and extent of military campaigns of the ancient Maya. Furthermore, we know little of the actual battles and combatants involved in them: where did they take place (settlements, open fields, or forest – or all of them)?; who were involved in the confrontations (professional soldiers or citizen soldiers or both)?; how military troops moved from one area to another?; did the Maya prefer strategic interdictions to full-scale warfare? Did the Maya engage predominantly in a non-territorial warfare or did they also have territorial wars? And if the latter, did these wars end in total destruction of cities and settlements (as seems to be the case in the final histories of some of the cities in the Petexbatun region and at Piedras Negras)? Also, we have little evidence of how wars were actually conducted and individual combats fought or what where the ancient Maya offensive and defensive tactics and other battlefield maneuvers.

Another problem that we are facing is the length (in distance) of military campaigns. The often-quoted example of Calakmul attacking Palenque in 599 and 611 (Martin 1997, 861; Martin & Grube 2008, 159-161), with the distance being more than 200 kilometers, is somewhat misleading. Do we really know that military troops advanced from the city of Calakmul to the city of Palenque, or did the army of the Snake Kingdom launch its campaign from a friendly terrain (and with its allies) as close to Palenque as possible?

With regard to the weather and climate in the Maya area, it is interesting to speculate whether the ancient Maya codices (especially those from the Classic era) could also have functioned for military purposes. Especially if they contained climatological data. According to Collins (1998, 89) "[m]ilitary strategists and long-range planners rely on climatological statistics that observers in many locations

around the world have collected over periods that usually span many years [whereas] military tacticians and short-range planners rely primarily on current weather forecasts that seldom peer more than a few days into the future".

As regards the universal nature of warfare, there are crucial requirements for an operational army, regardless of time and space. These include at least combat units (operations), leadership (commander(s) and tactical and strategic planning), intelligence, logistics (e.g., supplies), and communication. Also, some type of military education and some sort of civil-military co-operation is usually needed before, during, and after a successful military campaign. In all likelihood the Maya had all these components in their military doctrine, but we just do not have any hard evidence to prove it.

Also, when studying warfare, it is important to make a distinction between various levels of analysis that are concerned with different questions and answers. These can be divided into technical, tactical, operational, and strategic levels. *Technical* level deals with the production and usage of weapons and other instruments of warfare (e.g., the use of spear). *Tactical* level deals with the techniques of using weapons as well as planning and implementation of short term and small-scale usage of military units (e.g., movement of troops, reconnaissance, and ambush); whereas *operational* level (also known as military strategy or operational strategy), deals with the planning and control of military units (such as the movement of sizeable troops across large areas in the Maya area). *Strategic* level (also known as grand strategy), on the other hand, is long term, large scale, and societal; it includes planning and control of large military units and its goals are state-level rather than being restricted to military level only. In the case of the ancient Maya, strategic level can include, for example, control of trade routes via allegiances. It may also encompass diplomacy and the management of post-war peace as part of grand strategy.

Military geography

> *The Principles of War are not, in the final analysis, limited to any one type of warfare, or even limited exclusively to war itself ... but principles as such can rarely be studied in a vacuum; military operations are drastically affected by many considerations, one of the most important of which is the geography of the region.*
>
> Dwight D. Eisenhower, West Point Atlas of American Wars, April 22, 1959.

As regards the geography and climate of the area where military campaigns are carried out, there are some universals at play. It is a known fact that climate and weather have an effect on nearly every single military activity (Collins 1998, 89). Also, depending on whether most of the Maya area during the Classic era was deforested or mainly covered by jungle, the picture and logic of Maya warfare is totally different. If most of the area where the Maya fought their wars was covered with (corn)fields, the terrain was very different to traverse than a dense rain forest. According to Collins (1998, 115), in the tropical rain forest small unit actions predominate, overland movement is invariably slow and laborious, command, control, communications, and logistics are especially difficult, and special operations forces and defenders enjoy distinctive advantages.

Another way of looking at the ancient Maya warfare is to see what attributes need to be taken into consideration when evaluating and postulating factors that might have had an effect on Maya warfare. These factors (or attributes) – or a combination of factors – can also be evaluated based

Figure 6. Detail of Stela 24, Naranjo (Drawing by Ian Graham in Graham and von Euw 1975, 2:63).

Figure 7. Detail (digitally reconstructed) from the south wall of Room 2, Structure 1, Bonampak (Adapted after Martin 2006, Fig. 272).

Figure 8. Ramesses II with war captives.

on *force multiplication* (a set of attributes that makes a force more effective than the same force without it). Some of the common force multipliers that may have a bearing on ancient Maya military thinking and warfare include: technology, geographic features, weather, recruitment strategies, training, experience and expertise, morale, fearsome reputation, deception capacity, military tactics (such as flanking maneuvers), and military strategies (such as attrition warfare).

It should be noted here that many of these attributes might coincide, overlap, or influence each another. For example, superior training, technology, and experience might contribute to improved tactical maneuvers and increase morale. Moreover, weather and geographic features might facilitate deception and allow tactical maneuvers such as ambushes.

Also, when it comes to intelligence, gathering information is not restricted to wartime. As Collins (1998, 192) puts it "[c]ommanders and staffs in search of "force multipliers" should seek foreign area specialists who possess cross-cultural skills that are strategically and tactically valuable across the complete spectrum from peacetime to full-scale war". We know from later sources that these types of intelligence actions were carried out at least by highland Mexicans.

Motivation and politics of Maya warfare

War is never an isolated act

Karl von Clausewitz: Vom Kriege (1980 [1832])

As far as motivation and politics of war are concerned, we again have to rely both on existing sources – such as hieroglyphic texts – as well as universal patterns of human behavior. The former is scarce with regard to the actual reasons behind ancient Maya warfare. Consequently, there have been theories that stress economic factors over ideological, and ritual over political and economic motivations.

According to Rice and Rice (2004, 129-130), "[…] much of what has been read as "battles" and "star wars" among southern lowland Maya sites are instances of ritualized combat for the purpose of obtaining the captives so prominently trampled by rulers on period-ending monuments […]." They also state that "[…] it is likely that many of these so-called "battles" were actually ballgame contests and the captives – losers of the game – were sacrificial victims, trussed as a ball, as seen at Yaxchilán on Structure 33, Hieroglyphic Stair 2 […]."

Although I agree on the importance of taking captives in the ancient Maya society, as it is well documented in the written records and in Maya art (see figures 6 and 7; compare to figure 8), I do not agree on the reasoning that captive-taking was merely of ritualistic nature with ideological motivations.

One of the strategies of any military force in the world is to secure captives and/or to 'inactivate'/kill the enemy leaders. In modern warfare this is part of *strategic interdiction* where the momentum is directed towards the vital organs of the society and its armed forces. I think this is the case with the ancient Maya as well.

Finally, I would argue that the primary motivations of ancient Maya warfare were (1) political (maintaining or expanding political power) and (2) economic (e.g., securing the flow of precious commodities). In fact, as regards trade routes, competition of certain commodities, including raw materials for weapons, can be intense – and at the same time the very reason for wars.

Also, it should be noted that motivations for warfare almost certainly varied between the elite and the commoners. While others may have had ideological grounds for war, others may have had political ambitions, and when the other warred due to religious reasons, the other may have had economic motivations. And while the other may have been forced to defend his or her home, the other may have sought prestige, power, or other relatively remote objectives.

Repercussions of war

The consequence of war is always destructive – regardless of potential advantage and benefit of one or more parties involved in a war (either directly or indirectly). Wars unquestionably shaped the political landscape of the ancient Maya – the only thing we do not know is to what extent. Also, the role of warfare in the collapse of Classic Maya culture is still an open question, although there is substantial evidence of armed conflicts and subsequent turmoil during the process of the collapse of Classic Maya societies (see, e.g., Demarest [ed.] 2006). However, whether warfare was the cause or the effect of the collapse remains unanswered. In effect, if we want to appreciate the multifaceted nature of the collapse, we need to abandon single theory explanations and realize that the collapse of the Classic Maya culture was a complex phenomenon without straightforward cause-effect patterns.

Conclusions

What we know of the ancient Maya warfare is that (1) there were numerous armed conflicts throughout the Maya history; (2) the Maya fought with each other using specific types of weaponry; and (3) the motivations for wars were for the most part politically and economically driven.

What we do not know is (1) who were actually involved in the ancient Maya warfare (professional armies *versus* citizen soldiers); (2) how many soldiers were involved in each battle; (3) what was the scale of the armed confrontations (from small-scale raids and single battles to extensive military campaigns and long-lasting large-scale wars); (4) what type of military organization and martial education did the Maya have; (5) how much undocumented

warfare there was during the Pre-Columbian era; (6) where did the actual battles took place; (7) what were the specific military tactics and strategies of the ancient Maya armed forces; and (8) what were the actual motivations behind warfare and were there differences in time and space?

All these lead us to potential future research topics and questions, including (1) to see if one can detect further indications of military offices in the hieroglyphic corpus and in the Maya art; (2) to look for variation in military insignia and garments in battle scenes in Maya art; (3) to study if one can detect military industry centers archaeologically (as opposed to tool manufacturing workshops); (4) how military troops moved from one area to another around various types of vegetation and geographic formations; (5) what are the connections between Maya warfare and wars carried out by other Mesoamerican cultures; (6) did the Maya made use of fixed or temporary observation posts and strategic lookout points; (7) how extensive were the fortification systems in the Maya area; (8) did the Maya use communication systems such as hand, flag, and smoke signals; (9) how fast did (or could have) troops or information move from one place to another; (10) is it possible to distinguish deliberate aggressive destruction from vestiges of termination rituals and abandonment patterns; (11) was warfare different in the Maya area when there was more forest around; (12) did the Maya have military schools; (13) what was the extent and importance of intelligence in the ancient Maya military strategies (e.g., did the Maya have undercover agents gathering information of/in rival states); (14) did the Maya carry out covert operations in hostile/rival territories; (15) are there indirect indications of armed conflicts in the written records that we are not aware of; (16) were the motivations for waging war different for politicians, generals, captains, troops, and civilians; (17) how were natural barriers such as large rivers, swamps, and escarpments utilized during military campaigns; (18) did the Maya engage in symbolic warfare employing images of deities; (19) did the Maya wage war against other ethnic groups (or markedly different groups inside the Maya realm), and if so, was there a difference between these wars and wars fought inside one ethnic group; (20) did the Maya make use of war propaganda, and if so, how is it represented in the art and written records (who is depicted, where, and why); (21) when did the Maya start using bow and arrow; (22) what is the pattern of the emergence and re-emergence of *atlatl* in Maya art and does it correspond to actual emergence and re-emergence; (23) were the battles of the ancient Maya led from behind or from the front; (24) what were the logistics regarding water and food supplies during warfare; (25) did all Maya city states have armies (or large armies) or did they count on the help of allies in times of crisis; (26) did the wars in the Maya area have a heavy toll on the state-level and household-level economies; (27) did the Maya military units have uniforms with special colors and insignia; (28) did the Maya use camouflage outfits; (29) did the Maya armies use religious practitioners in order to predict the optimal moment for war; (30) did the Maya armies use religious practitioners against enemy forces; (31) how were canoes and other vessels utilized by the armed forces; (32) how did the Maya gather information regarding the strategies and tactics of their opponents; and finally (33) was war or peace the natural state of affairs in the Pre-Colombian Maya world?

References cited

Brinton, Daniel G. 1885. *The Annals of the Cakchiquels: The Original Text, with a Translation, Notes and Introduction*. Brinton's Library of Aboriginal American Literature, Number VI. Philadelphia.

Christenson, Allen J. 2003. *Popol Vuh: Sacred Book of the Maya*. Alresford: O Books.

Clausewitz, Karl von 1980. *Vom Kriege*. Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag.

Collins, John M. 1998. *Military Geography for Professionals and the Public*. Washington: Potomac Books, Inc.

Demarest, Arthur (ed.) 2006. *The Petexbatun Regional Archaeological Project: A Multidisciplinary Study of the Maya Collapse*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology, Vol. 1. Nashville: Vanderbilt University Press.

Graham, Ian 1979. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 2: Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.

Graham, Ian and Eric von Euw 1975. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 2, Part 1: Naranjo*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.

LeBlanc, Steven A. 1999. *Prehistoric Warfare in the American Southwest*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Kerr, Justin 1990. *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Vol. 2. New York: Kerr Associates.

Martin, Simon 1997. The Painted King List: A Commentary on Codex-Style Dynastic Vases. In Justin Kerr (ed.), *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Vol. 5, 846–867. New York: Kerr Associates.

Martin, Simon 2006. Under a Deadly Star – Warfare among the Classic Maya. In Nikolai Grube (ed.), *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*, 174–185. Könemann.

Martin, Simon and Nikolai Grube 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. 2nd Edition. London: Thames & Hudson.

Morley, Sylvanus G. 1946. *The Ancient Maya*. Stanford: Stanford University Press.

Morley, Sylvanus G. and George W. Brainerd 1956. *The Ancient Maya*. 3rd edition. Stanford: Stanford University Press.

Rice, Prudence M. and Don S. Rice 2004. Late Classic to Postclassic Transformations in the Petén Lakes Region, Guatemala. In Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice, and Don S. Rice (eds.): *The Terminal Classic*

in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation, 125-139. Boulder: University Press of Colorado.

Sun Tzu 2008. *The Art of War*. London: Arcturus Publishing Limited.

Thompson, J. Eric S. 1954. *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.

Tozzer, Alfred M. 1941. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán: A Translation*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII. Cambridge: Harvard University.

Lo verdadero versus lo falso. Estrategias para evitar conflictos socio-políticos en las comunidades lacandonas en Chiapas

Milan Kováč

Resumen

Actualmente, los lacandones que habitan en las comunidades del norte y sur de Chiapas se consideran como pueblos pacíficos, a diferencia de aquellos grupos coloniales que se llamaban de la misma manera. Es interesante observar las formas en que estos grupos se enfrentan a situaciones de tensión y de conflicto entre las diferentes comunidades, como con el mundo exterior y más particularmente al interior de una misma comunidad. Como grupo conservador, los grupos del norte mantienen sus creencias en los antiguos dioses mayas, lo cual puede ayudar a entender la manera en que evadian los conflictos en tiempos previos a la Conquista.

Los lacandones actuales pertencen a grupos de refugiados que durante muchos años han vivido margiandos y rodeados por comunidades lingüística y culturalmente diferentes, lo que los ha conducido al desarrollo de mecanismos efectivos de sobrevivencia. Uno de estos es el concepto tradicional de 'lo verdadero' y 'lo falso' que se enfoca en la confrontación con un mundo extranjeros blancos que ha impactado de manera fundamental en su sistema de valores. A través del empleo de este concepto es posible la afirmación constante de su propia identidad enfatizando la autenticidad de su lengua, su vestimenta, sus productos y otros objetos en contra de la falsedad de los blancos (*tz'ur*) junto con sus objetos. No obstante, los lacandones no permiten que esta división derive en conflictos abiertos con el mundo que los rodea.

De esta manera, los lacandones crearon el concepto de los dioses hermanos llamados *Hachäkyum* y *Akyantho´*. Uno de los cuales lidia con las cosas 'verdaderas' del pueblo lacandón, mientras el otro cuida de las cosas de los blancos incluyendo sus dioses 'falsos' pero necesarios. De esta manera, los lacandones integraron un elemento foráneo a su cosmovisión tradicional y sagrada y crearon un modelo para la inclusión social de la otredad.

Palabras clave: lacandones, conflictos, relaciones sociales, mitología.

Abstract

The present day Lacandon living in the northern and southern communities in Chiapas are, in contrast to their namesakes from colonial times, perceived as a very peaceful ethnic group. It is therefore even more interesting to look at the ways in which they deal with tensions and conflicts between their community and the outside world, but also within their own community. As a very conservative community, the north still maintaining the beliefs in ancient Maya gods, it could help to understand some aspects of the mechanisms for averting conflicts in pre-Columbian times.

The present day Lacandon belong to refugial groups, which for very long time were isolated and surrounded by tens of thousands of members of linguistically and culturally different communities. This prompted them to develop very effective ways of survival. One of them is the traditional concept of 'real' and 'fake', focusing on a confrontation with a world of white foreigners, who fundamentally impacted their traditional value system. Using this concept, constant affirmation of their own identity is possible by emphasizing the authenticity of their own language, clothing, products and many other objects, in contrast to falseness of white people *(Tz´ur)* and their products and objects. However, the Lacandon did not allow this division to lead to the open conflict with the world around them. On the contrary, they created the concept of two gods-brothers, named *Hachäkyum* and *Akyantho´*. One of them deals with 'real' things of his own people, while the other takes care of everything concerning white people, including their 'fake' but necessary goods. In this way, the Lacandon integrated a foreign element into their traditional sacred cosmovision and created a model for social inclusion of otherness.

In a similar way, the Lacandon also dealt with the resolution of conflicts between themselves and surrounding differently speaking Indian groups (*Kah*), especially the Tzeltal. In the Lacandon myth, the rain god *Mensäbäk* marries a Tzeltal woman and assumes various aspects of their life and traditions. Because Mensäbäk is one of the most important Lacandon gods, his connection with the Tzeltal created a basis for the acceptance of surrounding Indian groups, which the Lacandon usually regard with contempt. In this way the Lacandon created a sacred cosmos, where alongside *Hach Winik* (the Lacandon) is room enough also for *Kaho´* (other indians) and *Tz´uro´* (white foreigners), and where each has their own god integrated into the traditional Lacandon system.

Ultimately, internal division exists even within the Lacandon themselves (we used the northern group as an example), the whole community being divided into two different clans: *ma´ax* and *k´ek´en.* Each of these two groups prefers different ritual places and different gods. Moreover, there is a constant latent rivalry and animosity between them. However, there is another myth which says that originally the members of both clans were animals and only after they stopped to fear each other and started to marry between each other, they became humans. Thus elimination of conflict directly led to the humanization of the Lacandon people. It seems that just like this one, there are other myths that also establish or justify cohabitation of otherwise antagonistic groups on all levels of social and political life. We think that, most likely, this is an archaic and very efficient model to prevent destructive conflicts in both smaller and partly isolated communities.

Key words: Lacandons, conflict, social relatinships, mythology.

Introducción

Desde los inicios del siglo XX los investigadores se han interesado en la cultura lacandona, en sus costumbres, sus relaciones exteriores -fuera de su comunidad-, e interiores, dentro del grupo mismo de lacandones (Tozzer 1907; Soustelle 1935; Duby 1944). Considerados generalmente muy conservadores, tenemos por otro lado, amplia evidencia y relatos sobre guerras, matanzas, destrucción de pueblos cristianos, etc. Eso sí, en todos estos casos, la evidencia refiere a los lacandones coloniales. Con este término denominamos a las comunidades hablantes de *ch'ol* que vivieron en la laguna Miramar (Villa Rojas 1967, 29-33). Después de su pacificación y movilización desde su último refugio en Sak Bahlam en el año de 1695 (de Vos 1990, 112-169) y su exterminación final (de Vos 1996, 190-211) el nombre lacandones se adoptó para referirse a los nuevos grupos originarios de El Petén, quienes migraron hacia el territorio de Chiapas desde el siglo XVII hasta el siglo XX (Boremanse 2006b, xxxii). Estos grupos denominados lacandones históricos, etnográficos o contemporáneos (Palka 2005, 45) vivieron una vida muy conservadora en la selva Lacandona, desde las ruinas de Yaxchilán hasta las ruinas de Toniná. Hablaron y todavía hablan un idioma del grupo yucateco.

Hoy, con una población total que no supera los mil habitantes, los lacandones viven en 5 comunidades y se dividen entre los grupos del norte, que viven en los pueblos de Naha y Metzabok; y los grupos del sur, que viven en el pueblo de Lacanjá Chansayab. Cerca de este pueblo crecieron en las últimas décadas del siglo veinte dos pueblos de colonizadores lacandones. El primero de estos asentamientos es Betel, que fue poblado por migrantes de Metzabok; el segundo San Javier, poblado probablemente por una mitad de migrantes de Metzabok y una mitad de migrantes de Lacanjá Chansayab.

Al contrario de sus predecesores coloniales, los lacandones etnográficos tuvieron siempre una reputación de grupo tranquilo y libre de conflictos. Ante esta percepción, surgen al menos dos interrogantes, o razones por dilucidar, acerca de la propia concepción del lacandón sobre los conflictos:

1. Razón de la antropología- para conocer cómo distribuye y elimina las tensiones sociales o políticas un grupo "tan apacible".
2. Razón de la arqueología o la historia – para conocer cómo sus concepciones del conflicto pueden ayudarnos a aclarar algo sobre las estrategias socio-políticas de los tiempos precolombinos, partiendo de la base que considera a los lacandones actuales como los sucesores y, de alguna forma, depositarios de la cultura postclásica de El Petén.

Dado que mis investigaciones ocurrieron en su mayor parte dentro del grupo norteño de lacandones (quienes han permanecido más aislados que su contraparte sureña), mis ejemplos corresponden mayormente con este grupo.

Lo verdadero versus lo falso

Para los lacandones actuales, y especialmente en términos de identidad de los lacandones del norte, el uso de la palabra 'hach', es muy importante. *Hach* significa 'verdadero' y la podemos encontrar en varios contextos. Éstos incluyen, entre otros: *hach t´an,* o 'idioma verdadero' y que es el idioma lacandón, contrario a los falsos idiomas que son todos los otros; *hach nok´*, o 'vestimenta verdadera', y que es la túnica lacandona, en oposición a las falsas vestimentas que son todas las otras; *hach k´utz*, o 'tabaco verdadero', y que es el cultivado por los lacandones, contrario a los 'falsos cigarros' que se venden en las tiendas. Así, podemos continuar hasta el término *Hach winik* – 'hombres verdaderos' que es el nombre propio de los lacandones para sí mismos, convirtiendo entonces a los demás hombres, en 'hombres falsos'. En este nivel, todo lo que no es lacandón es falso. Aunque el uso para sí mismos del término 'hombres verdaderos' es muy común en varios grupos étnicos en todo el mundo, la aplicación 'verdadero' y 'falso' para su vestimenta y producción no lo es tanto, y puede indicar una resistencia cultural muy fuerte en un grupo refugiado con un alto nivel de aislamiento.

En general, los lacandones son verdaderamente muy reservados con cualquier extranjero. Sin embargo, cada año más y más cosas 'falsas' son integradas a su vida predeterminando a este grupo a una pronta aculturación.

Lacandones versus extranjeros

El nombre para un extranjero es *tz´ur* que significa 'señor' o 'dueño', mientras que para las mujeres se utiliza el término *xuna* que significa 'señora' o 'dueña'. Estas palabras se aplican para los ladinos (mexicanos y otros) y los gringos (de Estados Unidos y de Europa), no para indígenas. La palabra *tz´ur* tiene un sentido un poco peyorativo. En la mentalidad lacandona, ésta evoca a un ser humano que no sabe hablar, que no sabe actuar ni sentir. Esto podría estar relacionado con el tipo de contacto entre lacandones y extranjeros en el pasado y una revisión de esta historia de contactos bien puede clarificar estas concepciones.

Algunas fuentes históricas hablan sobre algunos contactos comerciales entre lacandones y españoles y mestizos de Tabasco y Chiapas, pero en algunos recuerdos históricos lacandones encontramos relatos más antiguos y, por supuesto, se trata de una historia de conflicto. Uno de estos relatos, por ejemplo, enseña cómo los españoles atacaron ciudades mayas y cómo los mayas antiguos se convirtieron en monos para sobrevivir. Otro cuento menciona unas muñecas mágicas, llamadas *xiw xa´an*, que fueron construidas de hojas por los lacandones para luego ser enviadas a luchar contra los españoles. Las muñecas, dirigidas por brujos, mataron a miles de españoles utilizando flechas invisibles. Por eso, los lacandones sobrevivieron, contrario a lo que ocurrió a los otros grupos mayas derrotados.

Los mitos lacandones en donde se encuentran extranjeros pueden ser divididos en dos tipos: los mitos de exclusión y los mitos de inclusión. Entre los mitos de exclusión predominan las historias donde seres negativos tradicionales toman la vestimenta y apariencia de los extranjeros. Así, el demonio *Wan T´ut K´in*, mata gente (Boremanse 1986, 163-168) mientras usa un sombrero y carga una guitarra – sin duda atributos de extranjeros. Igualmente, el rey o reina del inframundo acuático llamado *Xokla, Ah Xok* o *Chak Xok*, ahoga gente abajo del agua, mientras viste un pantalón y se dice que su piel es blanca (Bruce 1976, 142), una clara descripción de un extranjero.

Por otro lado, los mitos de inclusión refieren mayormente, o incluyen en su mayoría, a la figura del dios *Akyantho´*. *Akyantho´* es hermano mayor del dios *Hachäkyum* – dios principal de los lacandones y que vive en el otro lado del mundo, en la tierra de *tz´uro´*. Allí se dice que *Akyantho´* reina y tiene a su cargo todo el comercio, protegiendo a su gente *tzuro´* quienes por su protección manejan y distribuyen todas las cosas de valor que provienen del exterior (Cline 1944, Tabla 1A). Tiene también un hijo que se llama Jesucristo. Jesucristo tiene a cargo la producción del dinero y la producción de los carros. Por eso su gente tiene abundancia de estas cosas. Aquí podemos observar dos fenómenos muy interesantes. Primero, es la identificación de un dios del comercio antiguo, que probablemente corresponde con el dios M de los códices (Taube 1992, 88-92) con *Akyantho´* – dios de los extranjeros. Esto es lógico porque después de la conquista todas las cosas nuevas e importantes del comercio provinieron de los extranjeros. El comercio y la distribución de novedades aparecieron como una característica dominante de los extranjeros. Segundo, la subordinación del dios de los extranjeros bajo el poder del dios principal lacandón. *Akyantho´*, aun siendo mayor que *Hachäkyum*, está oficialmente bajo el poder de éste último, que es quien gobierna a todos los dioses lacandones. No sorprende tanto que su hijo Jesucristo sea aceptado como el patrón del comercio local, pero es llamativo que al referirse a él se le llame bajo una relación de parentesco – como el propio sobrino de *Hachäkyum*. Entonces, los patrones extranjeros son integrados al sistema familiar de los dioses lacandones.

Por un lado, los seres negativos son identificados con extranjeros en un nivel general, pero por otro lado, en un nivel más importante para la vida cotidiana, algunos dioses antiguos identificados con extranjeros han sido integrados por los lacandones a su sistema familiar. Esto quiere decir que el extranjero tiene su lugar en el mundo lacandón y que hay que aceptarle. Otra cosa sería que pudieran ser aceptados solamente en un nivel subordinado.

En las islas del Pacífico donde se estableció el culto llamado 'cargo cult' los aborígenes creyeron que todas las cosas introducidas por extranjeros habían sido robadas, porque originalmente sus dioses o antepasados regalaron todas estas cosas para ellos (Worsley 2005). Por eso atacaron a los extranjeros y les asesinaron para así 'regresar' sus cosas de valor. Por el contrario, los lacandones tienen un mito donde el dios *Hachäkyum* creó los caballos y otros animales domésticos para los lacandones. En el mismo tiempo su hermano *Akyantho´* creó caballos y otros animales domésticos para su gente – los extranjeros. Entonces, durante la noche los animales de los lacandones huyeron porque no fueron bien guardados. Por el contrario, los animales de los extranjeros se quedaron, porque ellos sí fueron bien protegidos. Por eso, *Akyantho´* le regaló a su gente dinero, machetes de metal y otras cosas, mientras *Hachäkyum* ya no les regaló cosas a los lacandones porque éstos no supieron guardarlas. Además *Hachäkyum* ordenó a los lacandones que en adelante deberían comprar de la gente de *Akyantho´* (Mc Gee 1990, 20-21). Este mito establece reglas importantes de su mundo porque por medio de éste, los lacandones aceptan la presencia de la injusticia económica como consecuencia de su misma culpa, y el orden actualcomo decisión legítima de los dioses.

Sin embargo, este mito no pudo eliminar una ambivalencia existente entre inclusión y exclusión de extranjeros ya mencionada, que se basa en su relación con el comercio y sus productos, entre cosas 'verdaderas' y vinculadas con su identidad, compensadas hoy por hoy por cosas 'falsas' pero consideradas como mejores y más apetecidas. Aunque los mitos aminoran la tensión, la relación entre los lacandones y los extranjeros permanece siempre en un balance entre intereses sobre novedades del comercio y el odio de la dominación que el mismo comercio da a las manos de los extranjeros.

Lacandones versus otros grupos indígenas

Alrededor de los lacandones viven varios grupos mayas, especialmente tzeltales, ch´oles, tzotziles y tojolabales. La mayoría de los contactos se concentra en las relaciones con los tzeltales, para quienes los lacandones aplican el término – *kah*, mismo término que utilizan para todos los indígenas. La palabra *kah* es derivada de *kahal* 'asentarse' o 'pueblo' (Boremanse 2006a, vii). La mayoría del territorio lacandón contemporáneo fue ocupado originalmente por los ch´oles quienes fueron concentrados por misioneros en el siglo XVI con la intención de acercarlos a los centros coloniales. La selva fue abandonada y nuevos migrantes, los lacandones que llegaron desde el siglo XVII, no tuvieron muchos vecinos. La situación cambió después de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria, cuando paradójicamente regresaron también grupos originarios de la zona, para ocupar o re-ocupar, su tierra libre. Los lacandones consideraron a estos colonos como sus enemigos. Hasta hoy usan, en lugar de la palabra regular *kah*, la palabra *ek bur* que significa 'frijol negro', un peyorativo para indígena no-lacandón. Las relaciones fueron complicadas también por la diferencia de idiomas, pues el lacandón no está emparentado con ninguno de los grupos vecinos y entre los lacandones y los *kaho´* no existió entendimiento hasta el segundo cuarto del siglo XX, cuando algunos lacandones aprendieron español y lo aceptaron como lengua franca.

Además, las relaciones crecieron de un solo lado porque los indígenas ofrecieron sus servicios y visitaron pueblos lacandones, al contrario de éstos que rehuyeron a los *kaho´*. Poco a poco hasta hoy, se estableció un sistema de cooperación, aunque permanece casi de forma unilateral. Mientras los *kaho´* trabajan en las milpas de los lacandones, construyen sus casas, cocinan y venden tamales en sus pueblos, los lacandones reciben solamente sus servicios y no visitan a sus vecinos ni ofrecen sus servicios. Esta interacción ocurre gracias a que los lacandones tienen en propiedad la selva y la ayuda del gobierno los beneficia con muchos más recursos que al resto de los grupos indígenas a su alrededor. Este tipo de relación aparece finalmente como una relación entre los dueños y sus servidores y es visto así por los mismos lacandones, quienes miran a los *kaho´* con desprecio.

Ningún hombre *kah* puede vivir en un pueblo lacandón. Si se casa con una lacandona la familia tiene que salir del pueblo. En un mundo patriarcal esto es considerado como una protección de la cultura y el idioma porque un hombre puede, por medio de su lengua y costumbres, iniciar la desintegración de la comunidad. Pero en el caso de las mujeres, los lacandones tienen otro criterio. Ellos asumen que las mujeres *kaho´*, a quienes consideran como más hacendosas y en ocasiones más bonitas que las locales, aprenderán el idioma lacandón y se adaptarán finalmente a sus costumbres.

Este tipo de relación tiene también su ejemplo en un mito. Se dice que el dios de la lluvia, *Mensäbäk*, llevó como su esposa a la hija de San Antonio, una mujer tzeltal del pueblo Dolores (Bruce 1974, 196-204). Su territorio fue Toniná y la laguna *Mensäbäk*, y su gente, según algunas interpretaciones locales, son tzeltales. Así, él es el dueño y protector de los *kaho´*. *Mensäbäk* usa atributos tzeltales, lee libros, usa sus costumbres, comidas y otras cosas. Esto puede también indicar un esfuerzo para aceptar a sus vecinos en su sistema de poder sagrado, justificando a su vez su existencia. Aunque existe una tensión clara entre los lacandones y sus vecinos, nunca alcanzó una malquerencia abierta y son comunes hoy por hoy, y hasta populares, los matrimonios con mujeres de aquella etnia. La mirada altiva de los lacandones es compensada por la integración de los *kaho´* a su cosmovisión sagrada.

Lacandones del sur versus lacandones del norte

Como mencioné ya en la introducción, existen dos grupos de lacandones: del norte, que viven entre Palenque y Ocosingo; y del sur, que viven cerca de Bonampak. Los lacandones del norte y del sur poseen diferencias lingüísticas tan amplias entre ellos, como las que se pueden reconocer entre los lacandones y los grupos yucatecos e itzaes actualmente (Bruce 1976, 7-8). Además, existen diferencias en su vestimenta, en las costumbres y los tipos físicos (Soustelle 1937, 9), así como en la mentalidad (Boremanse 2006b, xxxi). Las diferencias alcanzan la denominación *Hach Winik* y se utiliza un término basado en una diferencia en la vestimenta para hacer una referencia distintiva. Los grupos se dividen o llaman entre sí *Chukuch Nok* o 'túnicas largas' para los lacandones del sur, y *Kom Nok* o 'túnicas cortas' para los Lacandones del norte. Los lacandones del sur denominan a los lacandones del norte *Huntul Winik*, o la 'otra gente' (Boremanse 2006b, xxx), que quiere decir que tienen estatus de gente pero no son 'verdaderos' completamente.

Entre ambos grupos no existieron contactos muy fuertes, aunque se visitaron por razones comerciales (pedernal, barro fino) y rituales (ruinas de Yaxchilán). Ambos grupos piensan que los otros no saben hablar muy bien y tienen varias ideas negativas sobre sus congéneres. Por ejemplo, sobre la crudeza de unos, la braveza de otros, sobre el canibalismo antiguo, y otras costumbres inaceptables. En el norte, se habla mucho sobre una costumbre mala de los *Chukuch Nok* que en los tiempos antiguos robaron mujeres a este grupo. Tenemos varias descripciones de los conflictos relacionados con mujeres donde en ocasiones se llegó hasta el asesinato. En una de ellas se dice que una buena hora para la guerra es siempre las cuatro en la tarde. Dicen que en esta hora atacaron otras comunidades, no por la mañana o en la noche. Los lacandones del norte usaron una pluma perforada en la nariz, la cual permitió sentir a los enemigos del sur mucho mejor y protegerse o huir más pronto. Según sus narraciones, los instrumentos de ataque fueron siempre flechas. Muchas historias lacandonas reflejan guerras por territorio, por venganza, por mujeres, o sin razón definida y solo algunas se asocian a tensiones entre los grupos *Chukuch Nok* y *Kom Nok*. Y si bien, muchos conflictos se relacionan con mujeres, sabemos que en tiempos pasados realmente nunca se casaron entre ambos grupos.

En la actualidad los grupos del norte y del sur cooperan y se aceptan. Las bases para eliminar tensiones antiguas han sido la economía y la política. Económicamente, el gobierno otorga fondos por medio de varios proyectos sin respetar la división interna entre los lacandones. Para distribuir el dinero y pedir otros recursos necesitan cooperar como un sujeto con el gobierno. Del mismo modo, para mejorar la protección de su medio ambiente, como la gran reserva Montes Azules de unas 662,000 hectáreas, crearon instituciones en donde, en algunos niveles de administración, el sentido de división entre ellos mismos se ha perdido. Por lo tanto, las circunstancias foráneas combinadas con la ignorancia de su cultura original crean hoy solo un grupo de lacandones. Los primeros resultados de estos cambios son las primeras bodas oficiales entre los grupos del sur y del norte que ocurren en actualidad. Las tensiones históricas han sido suprimidas claramente por los intereses económicos de ambos grupos y los cambios sociales que provocan.

Lacandones del *onen ma´ax* versus lacandones del *onen k´ek´en*

Dentro de cada grupo de lacandones existe una división más fina que divide a cada pueblo según *onenes*. *Onen* es un clan patrilinear de animales que identifica a toda

la familia a un grupo de familias con el mismo atributo (Boremanse 1998, 101-104). El *onen*, o 'animal', se hereda del linaje del padre y se considera como un sistema de signos físicos que forman por ejemplo: el pelo, las uñas, la cara, las manos, etc. (Kováč 2003-2004, 52-53). Entonces los miembros de un *onen* presuponen que se parecen uno al otro y se consideran una familia grande. Aunque entre los lacandones del sur existieron diferentes *onenes*, ya varias décadas atrás refutan hablar sobre este tema e intencionalmente niegan menciones sobre sus clanes de animales. Al contrario, los lacandones del norte hablan sobre sus *onenes* muy naturalmente y el sistema de los clanes de animales todavía tiene un papel importante en sus creencias, en su mitología y vida social. Por eso aquí vamos a analizar las relaciones entre *onenes* de los lacandones del norte. Allí existen solamente dos: *Onen ma´ax* o 'mono araña' y *onen k´ek´en* o 'puerco de monte'. Cada uno tiene sus propias características físicas, por ejemplo, los de *ma´ax* se consideran más delgados, más altos y más barbados, los de *k´ek´en* se consideran más bajos, más abultados, con menos pelo, etc.

Más aún, entre los grupos podemos observar una tensión en dos niveles: en la vida social y en la mitología. En la vida social la diferencia no es tan marcada. Existe la posibilidad de matrimonios entre ambos grupos y cierta antipatía se observa de forma indirecta. Por ejemplo, en el caso de las preferencias estéticas, sexuales o en las formas de respeto. En la mitología y el ritualismo se pueden observar diferencias aún más grandes que probablemente reflejan una situación más antigua. Por ejemplo, no existe la misma preferencia sobre los lugares rituales. Los *k´ek´en* prefieren la laguna Mensäbäk y los *ma´ax* prefieren las ruinas de Yaxchilán. Ni siquiera prefieren los mismos dioses, incluído el dios supremo, porque los *k´ek´en* prefieren al dios de la lluvia *Mensäbäk* y los *ma´ax* al dios del cielo *Hachäkyum*. Existe un mito donde ambos dioses *Hachäkyum* y *Mensäbäk* crearon el cosmos en las ruinas de Toniná, en el mismo tiempo, y cada uno creó su propio sol. Entonces en el mundo alumbraron dos soles y los dioses tuvieron que negociar quién eliminaba a su sol para que quedara uno solo. Por fin *Mensäbäk* perdió y sacó a su sol del cielo (Kováč 2007, 7-8). Sin embargo, la interpretación tiene todos los signos de una interpretación de la teología de *ma´ax*, esto porque durante el siglo XX, entre los lacandones del norte y gracias a personalidades como Chan K´in Viejo, Mateo Viejo y otros, predominó la interpretación *ma´ax* de la historia sagrada. Esto se reconoce cuando se comparan versiones de los mitos interpretados por narradores de diferentes *onenes*. Igualmente la escatología o el destino de los muertos es diferente según cada *onen* independiente. La coexistencia larga causó una mezcla o una necesidad de combinar las teologías diferentes. Sin embargo, claramente se pueden identificar las versiones finales creadas por líderes religiosos del *onen ma´ax*, y las versiones abandonadas del *onen k´ek´en*, permitiendo ver dos líneas cercanas, pero independientes, en la vida espiritual de ambos grupos. Mitológicamente, la tensión entre ambos grupos resultó en la absorción de una versión de cosmovisión por otra.

Pero en la vida social no ocurrió lo mismo. El equilibrio de las contrapartes se alcanzó de manera más fina. Ambos clanes prefieren el valor intrínseco de las esposas de su propio *onen*, pero ya hace mucho tiempo que los *onenes* no hacen diferencia entre los matrimonios. Un mito confirma la situación cuando refiere el origen de las relaciones entre ambos *onenes* como un temor entre unos y otros. También menciona que desde el inicio se trató de animales reales y solamente cuando encontraron una manera de convivir empezaron a casarse entre ellos, cuando los animales de sus *onenes* se transformaron en seres humanos (Kováč 2003-2004, 63). Es notable que el intercambio de parejas en matrimonios iniciara la humanización de los *onenes*.

Aunque las relaciones entre ambos *onenes* de los lacandones de norte puedan parecer complicadas, realmente derivaron en una convivencia muy tranquila. Sin embargo, en la vida ritual predominan prácticas y conceptos del *onen ma´ax*, pero la misma vida espiritual justificó en el nivel social una equidad incontestable entre ambos grupos.

Recapitulación

Cuando dejamos a un lado circunstancias muy contemporáneas y puntuales que forman actualmente las relaciones entre los grupos lacandones del sur y del norte, podemos encontrar coherencias notables. Desde el punto de vista actual, podemos ver que en el caso de los lacandones se trata de un grupo de refugiados, aislado por mucho tiempo y rodeado por miles de habitantes pertenecientes a grupos foráneos. Por esto, el grupo desarrolló estrategias para sobrevivir en un nivel socio-político, por ejemplo, la concepción tradicional de 'verdadero' y 'falso' fue ampliada para todo aquello que pueda llegar a representar su identidad, incluyendo el idioma, la vestimenta y los productos específicos. Pero en este mundo ya dividido, sin permitir la producción de nuevos conflictos, conectando así a sus contrapartes por medio de dos de sus dioses principales: uno, el patrón de las cosas verdaderas, y el otro, el de las cosas falsas, que a final de cuentas los 'hombres verdaderos' necesitan para su vida. Los dioses fueron puestos como hermanos y cooperan entre ellos estableciendo así un modelo ejemplar de convivencia social entre lacandones y extranjeros. Sin embargo, esto no muestra sus problemas actuales, sino una manera muy antigua de cómo resolverlos.

De la misma forma, los lacandones resolvieron sus conflictos con otros grupos mayas: transformaron a uno de sus dioses en un dios protector de otros indígenas y le integraron a su sistema de cosmovisión. Así establecieron un cosmos donde hay lugar para los *Hach Winik* – lacandones, los *Tz´uro´* – los extranjeros, y los *Kaho´* – los otros indígenas. Cada quien tiene que tener su propio dios protector integrado al sistema lacandón.

Finalmente, entre los lacandones mismos existe una división basada en los *onenes* tradicionales, quienes también prefieren diferentes dioses, rituales, y en el pasado han provocado varios conflictos. La prevención del conflicto

en este caso igualmente estuvo basada en la cosmovisión. Los *onenes* fueron desde el inicio animales reales, monos araña y puercos de monte. Solamente cuando los animales descargaron un temor entre ellos e intercambiaron sus parejas en matrimonios, se convirtieron en seres humanos. El mito justificó así la convivencia entre grupos dentro del grupo de los lacandones. Pero otros mitos también justificaron la convivencia entre grupos de indígenas y lacandones y grupos de extranjeros y lacandones. Podemos dar por sentado que esta manera de evitar el conflicto socio-político tiene raíces precolombinas. Sin embargo, se trata de una estrategia muy práctica. Cualquier cambio importante, político o social, se acepta por medio de la historia sagrada a la cual se integra para que desde el nivel más alto se evite un conflicto aniquilador.

Referencias citadas

Boremanse, D. 1986. *Contes et Mythologie des Indies Lacandons*. L´Harmattan, Paris.

Boremanse, D. 1998. *Hach Winik. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico.* Institute for Mesoamerican Studies. The University at Albany, New York.

Boremanse, D. 2006a. Situación actual de los lacandones (Chiapas, México). Prefacio a la edición en español de 2006. En D. Boremanse, *Cuentos y mitología de los lacandones*, vii-xvi. Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

Boremanse, D. 2006b. Introducción: Los verdaderos hombres. En D. Boremanse, *Cuentos y mitología de los lacandones*, xxii-xl. Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

Bruce S., R. D. 1974. *El libro de Chan K´in.* Colección Científica Lingüística 12. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Bruce S., R. D. 1976. *Textos y dibujos lacandones de Naja*. Colección Científica Lingüística 45. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Cline, H. 1944. Lore and Deities of the Lacandon Indians, Chiapas, Mexico. *Journal of American Folklore 57*, 107-115.

Duby, G. 1944. *Los Lacandones, su Pasado y su Presente*. Secretaría de Educación Pública. México.

Kováč, M. 2003-2004. Lacandónsky totemizmus dnes. *Hieron. Religionistická ročenka, VIII-IX.*

Kováč, M. 2007. Lacandónsky mýtus o dvoch Slnkách. V. Hyblíková, O. Kašpar (eds.), *Stálá iberoamerikanistická konference*, 7-12. Univerzita Pardubice.

Mc Gee, R. J. 1990. *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya*. Wadsworth Publishing Company. Belmont, California.

Palka, J. W. 2005. *Unconquered Lacandon Maya. Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. University Press of Florida.

Sostelle, J. 1935. Le totémisme des Lacandons. *Maya Research 2 (4)*, 325-344.

Soustelle, J. 1937. La culture matérielle des Indiens Lacandons. *Journal de la Société des Américanistes*, 1/29, 1-95.

Taube, K. A. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan.* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.

Tozzer, A. M. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. The Macmillan Company, New York.

Villa Rojas,.A. 1967. *Los Lacandones*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

De Vos, J. 1996. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821).* Fondo de Cultura Económica, México.

De Vos, J. 1990. *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Worsley, P. M. 2005. Cargo Cults. In A. C. Lehmann; J. E. Myers, and P. A. Moro, *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of Supernatural*, 372-376. McGraw-Hill, New York.

The politics of dancing

Rogelio Valencia Rivera

Abstract

Dance was and still is one of the ritual most important ritual activities for the various cultures of Mesoamerica. It had a preponderant role in Maya culture amongst the diverse rites executed by royalty during the Classic period. We have been able to appreciate how the Maya left a huge amount of iconographic and textual evidence of dance performance in their historic and artistic corpus, in which dances are not only related to public life but to their mythological beliefs too. Due to the preeminence of the representations and references to this kind of ritual activity we can infer that dance wa a very important part of the religious responsibilities of the Maya rulers.

The Maya rulers took advantage of the link between myth and ritual in dance to give divine legitimization to their actions, because during dancing, personifications of gods and deities took place through invocation ceremonies. In some occasions, these ceremonies were supervised by the rulers of other Maya kingdoms, especially those that were influential over the lord that was performing the dance, showing us the importance of dancing as a marker of direct subordination. It was especially at the end of the Classic period that rulers used dance to these ends, and started including their courtiers in their performances. This clearly shows an internal political shift that Maya society was undergoing during this period. Dance with political purposes was used as an internal cohesion mechanism, through performances which included the most important members of the court. It was also used to preserve external political cohesion over minor subordinate polities, those localized in the vicinity of the polity sponsoring the ritual activity. And finally, it was also used by the important kingdoms against other of similar range to show cooperation relationships, or even total subordination of one against the other. This political use of dance was not exclusive of the Maya as it was used throughout Mesoamerica, being especially registered in the Mexican Basin, where the *tlatoani* employed it with the same purpose.

Even after the conquest, dance continued to have a huge importance amongst the people of Mesoamerica. The evidence we can find in the writings of the Spanish priests and chroniclers, and the ardor the church employed to eliminate dancing performances, are a clue of this special character of dancing as a way to preserve ancient traditions. After the conquest, dance preserved and still does a prestigious social character to the indigenous habitants of New Spain.

Resumen

El baile fue y sigue siendo una de las actividades rituales más importantes para las diferentes culturas de Mesoamérica. Dentro de la cultura maya adquirió un papel preponderante entre los diversos ritos llevados a cabo por la realeza durante el periodo Clásico. Hemos podido apreciar cómo los mayas dejaron evidencia iconográfica y textual de la realización de bailes dentro de todo su corpus artístico e histórico, en los cuales los bailes no solo están relacionados con la vida pública, sino que pueblan a su vez parte del contexto mitológico de los pueblos mayas. Dada la prominencia de las representaciones y las menciones a este tipo de actividad ritual podemos afirmar que el baile era parte importante de las responsabilidades religiosas de los gobernantes mayas.

Aprovechando este nexo mitológico y ritual del baile, los gobernantes mayas lo utilizaron como un mecanismo de legitimación divina de sus acciones, ya que durante el baile se llevaban a cabo rituales de personificación de diversas deidades, o dioses, mediante ceremonias de invocación. En algunas ocasiones, dichas ceremonias eran supervisadas por gobernantes de otros reinos mayas, especialmente aquellos que poseían cierta influencia sobre el señor que realizaba el baile, indicándonos la importancia de su realización como marcador de subordinación directa. Fue especialmente a finales del periodo Clásico que los gobernantes hicieron mayor gala del uso del baile con estos fines, pues incluso los cortesanos participaban en los mismos, lo cual constituye una clara muestra del cambio político interno que la sociedad maya estaba experimentando durante este periodo. El baile con finalidades políticas era empleado como mecanismo de cohesión política interna, mediante la realización de bailes con los miembros más destacados o importantes de las cortes. Se empleaba a su vez con este mismo fin sobre las entidades políticas satélites subordinadas de menor rango, aquéllas localizadas en la vecindad de quien patrocinaba la actividad ritual. También fue empleado por los reinos importantes en contra de otros de similar rango con el fin de marcar relaciones de cooperación, sino de subordinación de unos con los otros. Este uso político del baile se extendía por toda Mesoamérica, de lo cual tenemos evidencia especialmente en el Centro de México, donde los *tlatoani* lo empleaban con los mismos fines.

Aun después de la conquista, el baile continuó teniendo una gran importancia. Muestra de ello son las evidencias que los conquistadores nos dejaron de la realización de este tipo de actividades y del ahínco con el que el clero persiguió su realización al ver en ellos reductos donde se mantenían las antiguas creencias de los mayas. A pesar de ello, el baile continuó teniendo un marcado carácter social, y de prestigio político para los habitantes indígenas de la Nueva España.

Introduction

Ritual activities favour the communion of humanity with his ancestral past, when he was one with nature and his gods. He was separated from them by the emergence of his own consciousness. The materialization of this union is based on the use of analogy, because according to the beliefs of ancient Mesoamerican people, all the parts that constitute the universe are related to each other by means of a structural analogy. This analogy might be visible or not, but it permeates all actions of the Prehispanic people, inducing him to a very theatrical behaviour, where every single one of his actions might, by the effects of sympathetic magic, influence the most diverse aspects of reality. This ritualization of reality might go from very private domestic rituals to the splendid celebrations done by the Prehispanic rulers, being dance an integral part of them. Dance is one of the man oldest expression forms and it is important because it permits the interconnection of ritual with the human realm, with space and with time through the rhythm included in music (Johansson 1992, 7). The integration of music and dance symbolizes the harmony of the cosmos, as rhythm separates the creation from chaos, meaning that music and dance are fundamental to each other.

Dance, as a ritual, not only enabled the relationship between man and his ancestors but it was one of the principal means by which the social tissue was created, as we can see in this example: '… in their songs, they referred to memorable things and things that happened in the past and present; and they sang in their parties and public dances, and they also pronounced words to price their kings and the people to be remembered'. This means that dancing was part of the means through which the collective memory was preserved and transmitted to the forthcoming generations, where the songs and the performances permitted re-enact these past events (Torquemada, 1976, vol. I: 206).

This social importance of dance could be appreciated in the number of dances registered by the Mayan lords in their monuments, which included initiation rituals, celebration of war, fertility rites, astronomic and calendaric celebrations, cosmogony rites and rituals related to death. But dance not only had a social or ritual character during the Classic period; it was also used as a political strategy, as we will try to show in this article.

The political use of dancing

After the decipherment of the expression *ahk'ot* which denoted dance in Classic Ch'olan and the verb to indicate dancing which was *ahk'otaj* in the Mayan inscriptions by Nikolai Grube in 1991, many examples of its use have been found in the Mayan hieroglyphic corpus. There were two ways to express this action in the inscriptions. The first one is an intransitive clause in which only the name of the person performing the dance is indicated and then complemented by a clause introduced by the particle *ti*, 'at or with', which indicates the artefacts the performer

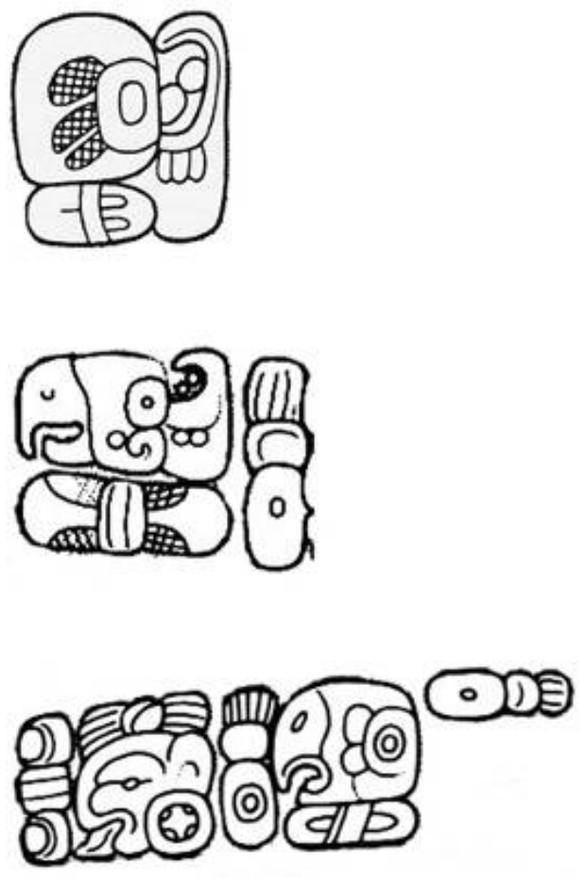


Figure 1. Clauses that indicate dance events. Transcription is indicated with bold, transliteration is indicated with italics, reading form is indicated in normal text and translation is indicated in quotation marks. a) **AK'-ta-ja**, *ahk'[o]-ta-ja*, ahk'otaj, 'dancing'. Yaxchilan Lintel 54 (Graham and von Euw). b) **a-AK'-ta-ja ti**, *a-ahk'[o]-ta-ja ti*, ahk'otaj ti, 'dancing with/in'. Yaxchilan Lintel 53 (Graham and von Euw). c) **u B'AH ti a-AK'-ta ti**, *u b'aah ti a-ahk'[o]-ta ti*, u b'aah ti ahk'ot ti, 'is his image in dance with/in'. Yaxchilan Lintel 2 (Graham and von Euw 1977).

is dancing with, specifically some part of his attire, or the place of the performance. The second form is a standardized clause which literally indicates that the performer's image is being shown while dancing —complemented by the same instrumental or location clause as in the first form. This expression is important as it indicates that the image associated with the text shows the dancer while he is performing the dance. We can see examples of these expressions in Figure 1. But in this paper we are not really interested on what the performer is dancing with or where he is doing it; what we would like to know is who he is dancing with and for what reasons.

Internal affairs of state

First of all, rulers might show themselves dancing on their own, to signal some important event of their public

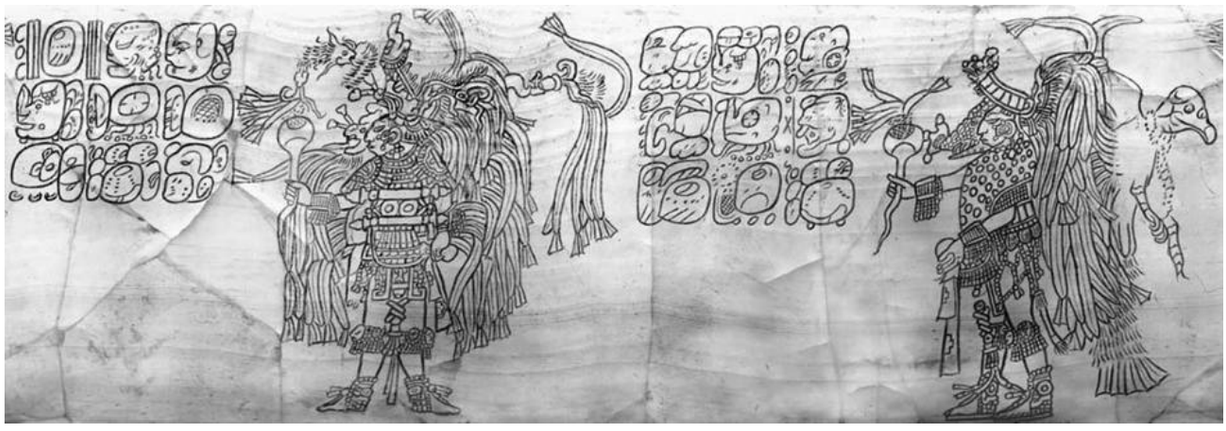


Figure 2. Stone bowl showing Copan's ruler *Yax Pasaj Chan Yoaat* while performing a dance ritual at the ball court (Kerr number 3296).

and political life. Typically, this ritual was used as part of the celebrations for the start of their rulership, at the end of some calendaric cycles, or to commemorate a certain amount of years, be it a number of *tun* or *k'atun*, as being *ajaw* (the title *ajaw* was used by the Maya to designate the maximum local authority. Other related titles were, the *sajal*, a regional subordinate to the *ajaw*, and the *kalomte'*, a regional overlord who supervised other *ajaw*. In this article, the singular form of the titles is used as a plural too). We can find an example of this kind of display in Figure 2, a stone bowl coming from Copan where the ruler *Yax Pasaj Chan Yoaat* could be seen performing a dance ceremony dressed up with feathers on a back rack and a huge animal mask. The inscription in the bowl says *ahk'otaj ti pitz Yax Pasaj Chan Yoaat*, 'Yax Pasaj Chan Yoaat dances at the ball court'. Dancing is performed this time at a very important and symbolic place, the ball court, a place where the ball game was performed and that symbolizes the communication channel between the terrestrial world and the underworld.

But the use of dance changed with time. It began to be used as a portrayal of internal cohesion. As an example of this use we will cite the case of Yaxchilán under the rule of *Yaxun B'ahlam* IV, who due to the long reign of his father, *Kokaaj B'ahlam* II (to denominate this ruler we are using the new reading for the first logogram of his epigraphic name: *Kokaj* (Martin 2007: 19), he was previously known in the literature as *Kokaaj B'ahlam* II or Shield Jaguar II), had to state on stone support by many members of his court, in order to validate his claim to the throne (Grube 1992, Martin y Grube 2000; Mathews 1988; Schele y Freidel 1990). First his own father is shown dancing with him in order to support his accession to rulership on Stela 11, maybe as part of a power transmission ritual (García Barrios and Valencia 2007), just one year before *Kokaaj B'ahlam* II's death. After being chosen as the future ruler, *Yaxun B'ahlam* IV is shown on Lintel 1 dancing on the day of his instauration as an *ajaw* with one of his wives, Lady *Chak Jol*, whom is shown carrying a sacred bundle, a symbol of power legitimization throughout Mesoamerica (Olivier 1995). Then he is shown again on Lintel 42, see Figure 3, forty days after his accession alongside one of his *sajal*. Then he is shown on Lintel 5, dancing with another one of his wives, on the same date. This woman comes from Motul de San José and she seems to be part of another kind of strategy used to create ties between different polities, intermarriage (Martin 2008, 8). Continuing with this same iconographic program he appears again, 126 days later, on Lintel 43, dancing with Lady *Hiix Witz Ajaw*, another one of his wives. He then appears on Lintel 6, on the same date as on Lintel 43, dancing with *K'an Tok Wayib*, his most important *sajal*. He reappears again two days later, on Lintel 7, dancing again with a third wife. This display of dancing ceremonies might have helped him to obtain the adherence of the groups of nobles portrayed in order to attain a tranquil succession after a difficult change of rule due to the long reign of his father and the disappearance of an *ajaw* mentioned on Lintel 3 at Piedras Negras, another possible contender to the throne.

Later on, *Yaxun B'ahlam* IV uses the same strategy to support the candidacy of his own son to follow him as a ruler. In order to assess the legitimacy of *Cheleht Chan K'inich*, who will become *Kokaaj B'ahlam* III after his accession, he shows himself again dancing with him on Lintel 2, on the celebration of the 5th *tun* after his own accession, in a similar way his father did on Stela 11. He finally shows himself again dancing on 9.16.5.0.0 (756 AD) with one of his *sajal*, again to portray state alliances (Schele and Friedel 1990).

Kokaaj B'ahlam III took into account the good results of the method used by his father to manage his image in order to promote support by the nobles of his court, because he continued with the same politics. But this time he gave priority to the ceremonies performed by his mother and her brother, his uncle. On Lintel 53 he shows his grandparents, *Kokaaj B'ahlam* II and Lady *Jol Chan*, dancing on the same date as they did on Lintel 32. On Lintel 9 his father is shown along with his uncle circa 768 AD, in a composition very similar to that shown on Stela 11. Later he shows

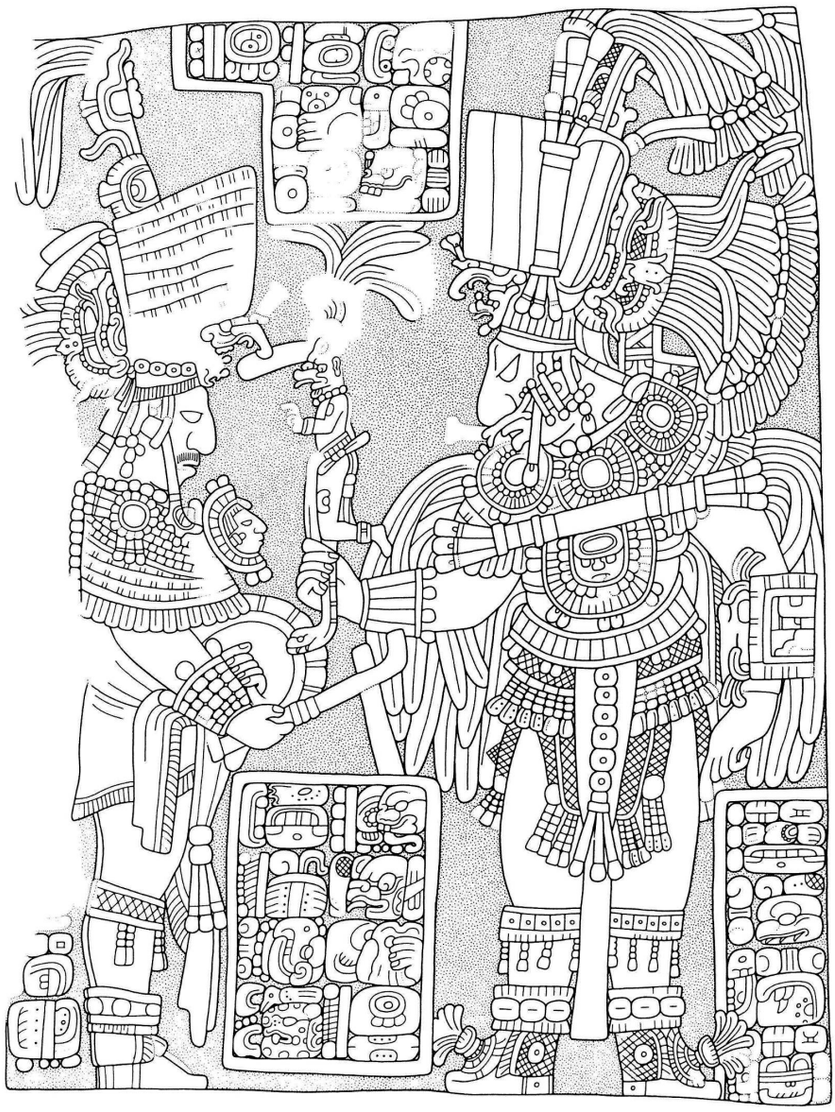


Figure 3. Lintel 42 from Yaxchilán (Graham).

again his father dancing with his mother on Lintel 54, and he finally shows himself dancing on Lintel 52 on a period ending date of 9.16.15.0.0.

The iconographic program developed by the Yaxchilán rulers, *Kokaaj B'ahlam* II, *Yaxun B'ahlam* IV and, *Kokaaj B'ahlam* III constitutes a very important evidence of the use of dance as a ceremonial activity to signal and assess the cooperation and support of their courts in order to maintain their power and rule. They show themselves dancing with the future ruler; while dancing they show both their family ties and their political alliances in order to give some weight to their political claims in front of powerful nobles. But courtiers also show their power being portrayed close to the *ajaw* while performing important rituals.

Important evidence in support of this empowerment of the nobles at the end of the Classic period comes from the fact that they start to depict themselves on stone while performing activities previously preserved to the *ajaw*. Such is the case with Lintel 4 from La Pasadita, see Figure 4, a place under Yaxchilán's authority, where the *sajal Tilo't* shows himself dancing without any company at all. He previously has shown himself acting on different rituals along with *Yaxun B'ahlam* IV and also with his son *Cheleht Chan K'inich*, though on that occasion he asserts his power showing himself performing in the way of his lords, mimicking the way the Yaxchilán lords legitimate succession to power, establishing political performance codes (García Barrios and Valencia 2007).

Views from the periphery

Before this flagrant use of the *ajaw* symbolism, some *sajal* from territories dominated by Yaxchilán used to dance under the supervision of their lords. A *sajal* was a regional governor, always acting under the supervision of an *ajaw*. These provinces were more modest than their overseeing

Figure 4. Lintel 4 from La Pasadita (Teufel).

Figure 5. Lintel 4 from Site R (Graham).

polities, but might have been important to keep the polities' borders or to protect commercial routes.

Rulers of certain polities used dance as a means to demonstrate their power over the territories overseen by them. Such is the case of Lintel 4 from Site R, see Figure 5, a place located close to the Usumacinta river in the vicinity of Yaxchilán, where a local *Aj k'uhu'n* (this title designated a religious charge in many Maya courts), who was previously a *sajal* under *Kokaaj B'ahlam* II, is shown dancing, with *Yaxun B'ahlam* IV, a dance called *ahk'otaj ti chan chan*, 'dancing with the celestial serpent'. *Yaxun B'ahlam* IV dances again on Lintel 5 with another Site R *sajal* called *Aj Tok Wela'n*.

Another example of these dances supervised by overlords over their *sajal* could be seen on Dumbarton Oaks panel 1. This panel is an epitaph for the life of a *sajal* named *Ahk Chamiiy*, in which he narrated his important deeds for his lord, *Yo'onal Ahk* a ruler from Piedras Negras (Tokovinine 2006, 4). One of these memorable acts was a dance he executed at a place called *Sak Yek Naj*, the 'white house', a place also mentioned in Piedras Negras Stela 8, so it might imply he travelled to Piedras Negras to dance in front of the *ajaw*. This supervision implies that the *ajaw* maintained a certain control over the ritual activities of their *sajal*. This also helped to show the *ajaw*'s backing of the activities of the local *sajal* in front of the *sajal*'s own people.

International affairs of state

This control over ritual activity was not only assessed over the *sajal*, but *ajaw* did this over other *ajaw*. During the late Classic, polities started to control each other, being Calakmul and Tikal two special cases, which attained control over a vast territory. But also smaller polities tried to control their neighbours and the assessment of this control was reflected by inscriptions denoting this supervision over 'their territories'. The nature of this control is still not completely understood, it might imply different levels of control of some polities over the other, which at a local level might have implied only economic, political, or religious subordination, or a combination of these three. Some examples of this political control could be seen in inscriptions from very diverse regions. One such example is Panel 3 from Piedras Negras where Ruler 4, two days after the completion of his first *k'atun* as *ajaw*, performs a dance at night where he is drinking fermented cacao in the presence of a Yaxchilán lord, *Sak Jukuub' Kokan B'ahlam*, a Yaxchilán *ajaw* who is never mentioned again in any other monument, the one we mentioned might have been a contender to the throne against *Yaxun B'ahlam* IV, on this occasion acting as an overlord.

Yaxchilán also claimed power over another important polity in the Usumacinta region, Bonampak. In Room 1 of the Mural Building in Bonampak a very impressive dance ceremony is being shown, with various local lords involved. The whole iconographic program was influenced by one of Yaxchilán lords, *Kokaaj Bahlam* III, to assess its influence over Bonampak's ruler, *Yajaw Chan Muwan*. The Yaxchilán lord is even shown on a Lintel over the door of this room taking a captive.

Another example is presented on Dos Pilas Stela 9 where *B'ahlaj Chan K'awiil*, a ruler of this polity, is performing a dance in the presence of his overlord, *Yuknom Ch'e'n*, a very powerful lord from Calakmul, redefining the political landscape for the region close to Tikal, and declaring one of Tikal's previous allies, later an enemy, as now under Calakmul's wing (Houston and Inomata 2009, 137).

One last example of this interaction is shown on Stela 2 from Motul de San José, where *Yajawte K'ihnich*, a lord from this polity is dancing with *Jun Tzak Tok*, a lord from Itza, an unknown site, possibly located close to Lake Peten Itzá, and related to this ethnic group of people whose migrations are narrated in the group of books of the *Chilam Balam* (Boot 2005, 23). We can clearly see a picture of supervision and close political ties reflected by the use of dancing by the lords of the Classic period. This activity was mainly used to boast control over the location where the dance was being performed, as if to show local people, who was in charge, or more simply to state political alliances.

War was another form of political interaction that dances were related to. Due to the fact that war is a very stressful activity for the whole society that undertakes it, dances to invoke the favour of the gods might have been a common practice. There might have also been dances to celebrate victory, used as a catharsis mechanism by the victors.

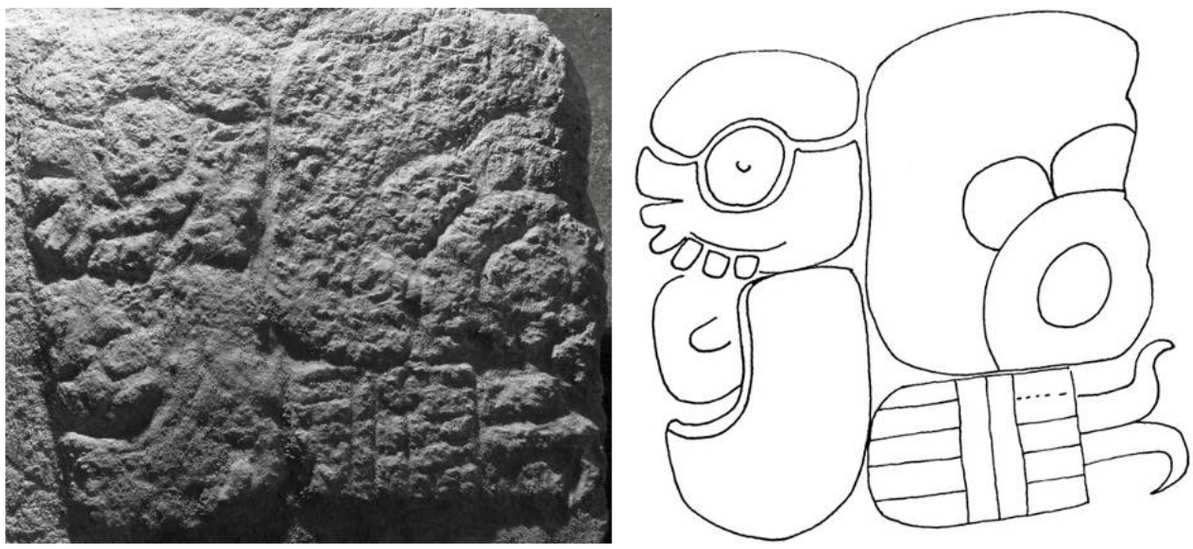


Figure 6. Stone part of frontal frieze of Structure 1 at Ek Balam showing the expression for dance, **a-AK'-TAJ**, *a-ahk'[o]-taj*, ahk'otaj (Photo and drawing by the author).

Probably, this is the reason why the iconographic program of the mural building at Bonampak shows dancing on rooms 1 and 3, and victory over the enemy in room 2.

Another example of the use of dance in relationship to war could be seen on Lintel 3 from Temple 4 at Tikal, where as part of the celebration rituals for a war victory over El Perú in 743 AD, Tikal's ruler *Yik'in Chan K'awiil* danced impersonating a deity from the underworld and related to drunkenness named *Akan*.

Another very late reference to war and dance could be found at Ek Balam where a caption with the expression **a-AK'-TAJ**, *ahk'otaj*, 'danced', see Figure 6, was found inside room 5 of structure 1. This piece of stone was once part of the frieze located in the lower platform of Structure 1, where captives can still be appreciated.

This relationship between war and dance was still well established at the time of the Spanish conquest, as Landa mentions the existence of war dances in the northern Yucatán peninsula, named *Holkan Okot* y *Bateel Okot*, which were performed previously to the battle (Landa 1985, 107).

Dance in other parts of Mesoamerica

As part of a Mesoamerican tradition, dance was performed not only in the Maya area, but everywhere else. In the Basin of Mexico, dance occupied a very important place among the political strategies of its rulers. Colonial sources tell us that the first thing the Mexican *tlatoani* did after being enthroned was dancing (Sten 1990, 47).

In general, he danced with his principals and with the lords from Tlacopan and Texcoco, which signals the importance of those polities, and the political ties secured by this kind of dance ceremonies. In some dances, such as *Panquetzaliztli* and *Tlaxochimaco*, the lords from Tlatelolco were invited to the celebrations and danced with the Mexica lords in a procession of two rows. Every four years the nobles had the right to dance in the *Netecuitotilo*, guided by Moctezuma (1503-1520). This dance was described by Antonio de Herrera y Tordesillas in his *General History* (Kurath and Martí 1964, 77).

Dances and sacrifices were used by the Mexican rulers to show their power, not only to their subjects, their nobles, but to their enemies too. Tezozómoc (1975, 105) states that, 'the lords from Cholula and Yupitzinco were given gifts. They began to dance and sing in the Mexican style, and then they began to extinguish the fires and censers, which the butlers were bringing, lighted to the dance, so the enemies entered the celebration, which was a signal of peace with them'. So enemies were also invited to witness dances and sacrifices, in order to discover their real intentions towards the Mexicans. He also indicates that the Mexican lords, 'while sending their messengers and traders, *pochtecas*, to other towns wanted to know not only about their houses, the quality of their people, temples and police, but also about their dances' (Tezozómoc 1975,123). This was probably done to discover their real intentions towards them, as we already know that there were dances related to war.

Dance in Colonial documents

After the conquest, the information we have about the dance rituals performed by the Maya is scarce, because friars saw these celebrations as being influenced by their ancient customs, and too related to their beliefs on their gods and deities and filled up of lust and perdition (Ruz 2010, 324). Friars saw the devil behind almost any social activity done by their new adepts, and rejected almost every single one of them as being treacherous and bad.

In the few existing references, a political flavor still permeates these practices. In Yucatán there were places named *popol na* in the Motul dictionary. According to this source, 'these were places where they gathered to treat state issues and to teach how to dance', under the supervision of the owner of the house who was called *Ah hol pop* (Acuña 1978, 16). Sanchéz de Aguilar tells us, '… in their place, they sing and dance the way the Mexicans do, and they had and still have their principal singer, who directs and teaches what has to be sing, and they worship and venerate him and let him sit in the church during meetings and weddings, and they call him *holpop* (Sanchéz de Aguilar 1987, 98). There were dance schools in the town of Copanaguastla, Chiapas, and they were named *caynob acot* and *nopob acot* (Ruz 1992, 228).

Despite the strong repression imposed by the friars, the performance of dances was still very appreciated by the indigenous people, as a means to get prestige in their community. Fuentes y Guzmán describes how in a town in Guatemala, the local rulers fought for the principal roles in a dance named 'Dance of the Volcano', even though it was really expensive to do the performance and it commemorated their defeat by the K'ichean people, during the conquest of Guatemala (Fuentes y Guzmán 1969, vol. 1, 346-350). He also indicates that at the town of Alotenango, to maintain their traditions, the principals of the town offered the president of the local government 1000 pesos (a very large sum for this period) in order to perform, only once, the dance named *Oxtun*. The official did not accept the bribe and instead of performing the dance, the principals all suffered a public punishment. But even after they were punished, they performed the dance (Fuentes y Guzmán 1969, vol. 1, 78). Ritual dance continued to be a prestigious and very important political activity even after the conquest in Yucatán.

But dance underwent a serious change, it was adapted by the Spanish religious officials to sponsor the new religious activities and beliefs (Ruz 2010, 318). Even nowadays, these ceremonies and practices continue to be part of the ritual and political calendar of the Maya towns, especially in Guatemala where some continue to be practiced. Officials are still a very important part of these celebrations.

Dance as a political strategy

Researchers indicate that royal courts, populated by nobles were always in a constant tension (Houston and Inomata 2009: 152), formed the connective political tissues of Classic Maya polities (Webster and Inomata 2004: 153) and were an arena of keen competition and the negotiation of power (Inomata and Houston 2001: 12). The ruler needed the physical and economic support of the nobles to exist as such. At the same time, he must have exerted some control over the growth that each one of his nobles experienced under his rule. He must have favoured it, but not too much, in order not to have too many ambitious and strong adversaries against him. At the same time, an intelligent ruler would have used this ambition as a leverage strategy, setting his nobles against each other (Houston and Inomata 2009: 152).

After 650 AD the growth of the royal courts seems evident due to the proliferation of nobility titles (Houston and Inomata 2009, 171). We are in a process of discovering some of these titles which right now don't seem to be too many but these numbers will certainly vary in the following years as we better understand how the Maya court was populated (Boot 2005, 184; Jackson and Stuart 2001; Lacadena 2008; Zender 2001, 153). Even though, this growth is very important in comparison with previous periods. It is also probable that demographic pressure by itself was an important factor for the development of the royal courts. This might have implied a logical growth of the internal tension in the royal courts where now there were more players fighting for a bigger piece of the power cake (Houston and Inomata 2009, 171). Some other researchers even indicate the emergence of an intermediate layer, in charge of administration matters, which was not noble, but that acquired some power too (Lacadena 2008). From our point of view, this increase of the internal political and power tension was the cause of the increase in the number of explicit mentions to the dance rituals in the monumental art, as we see this increment around the same dates as those when the nobility starts to attain more power, with some delay, probably caused because dancing needs a much more established nobility before being able to affect the usual way to exert the rulership. We can appreciate this correlation between the indication of nobility titles in the inscriptions and the public use of dance expressions on different public monuments in Figure 7. This covers a period that goes form 650 AD to 800 AD, which corresponds to an atomization of power in the Maya area (Martin and Grube 2000, 18-21).

Dancing was a very important activity probably because it affected a lot of people. It was a powerful ritual that could be seen and appreciated by a large amount of people. We have a reference from the *Relaciones Geográficas de Yucatán*; where the *encomendero* and conqueror Juan Farfán mentions, regarding a dance ritual called the fire dance that, 'such great amount of people gathered to attend the dance, probably more than 15 thousand Indians, and they came from more than 30 *leguas* away to see it because, as I say, for them was such a great thing' (De la Garza 1983, II: 323-324). We might infer by this commentary that dances were really important events that were held in front of the vast majority of the population of the polity. So they were a huge display for power and for its networks, its political affinities, and the ruler's affiliations. Some scholars even argue that some parts of the buildings of Maya sites, especially those named palaces, were located inside the city to serve as theatres, among other functions (Inomata 2001). This vast exposure could be ascertained for the Classic period too, by some other evidence. Some of these rituals were represented in graffiti found at different

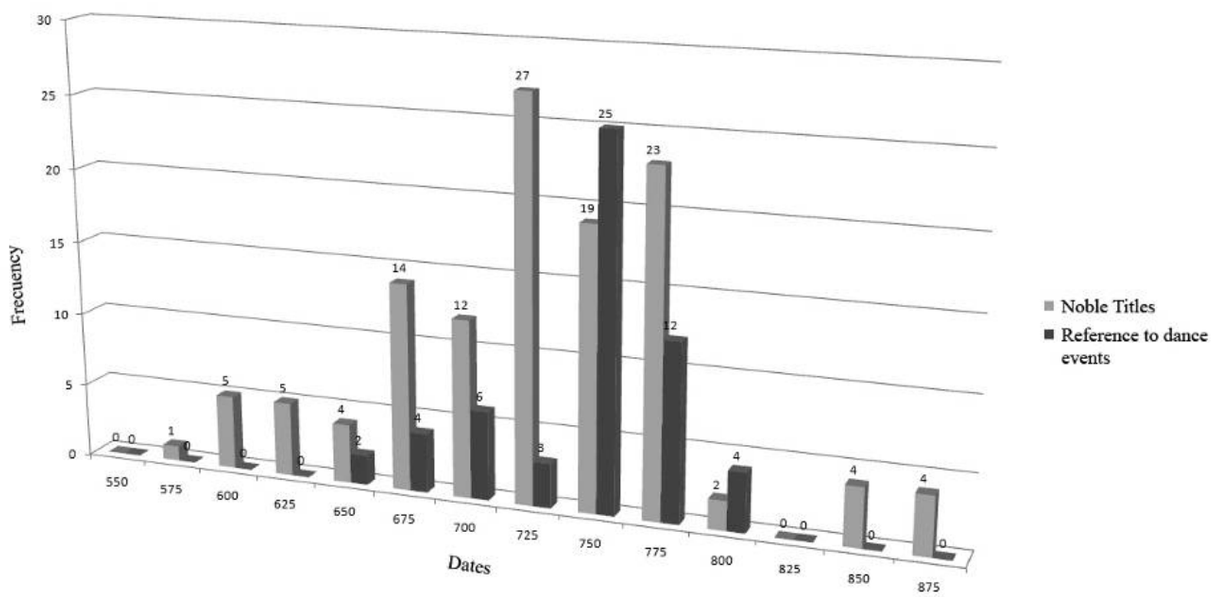


Figure 7. Correlation between the use of noble titles and dance events
(Data taken from Houston and Inomata 2009, 171 and Looper 2009, 236-239).

Figure 8. Graffiti from Tikal showing a procession with musicians and characters in disguise dancing and people carrying banners (Trik and Kampen 1983, Figure 48).

Maya sites, as in the example shown in Figure 8 from Tikal (Trik and Kampen 1983, Figure 48). These constitute a non-biased, non official document were processions and dances, accompanied by musicians and performers are shown. These means, that not only *ajaw*, but other people from the court and probably the vassals, witnessed these vast celebrations.

¿Why is dance used as a political tool?

Dance is one of the most important ritual activities because it establishes a direct communication channel between the sacred and the profane. One possible reason for this is the fact that during dancing the performers might enter an altered state of consciousness. These ecstatic states might be induced by the movements while dancing, or simply because the dancers use psychotropic substances to induce them (Kurath and Martí 1964, Sten 1990). For example, Durán tells us that during a dance between Tlacaelel and Tizoczic, 'all the lords and important persons form the provinces stood up, and to solemnize the party they ate wild mushrooms that they say make you lose your mind, and all went out, well attired for the dance' (Durán 1967, Vol. II, 310).

These characteristics of this ritual established a very important link between the rulers, the actual performers of dances, and their gods. But dance was not the only ritual activity through which this communication was achieved. Dance was only part of a set of ritual tools available to the ruler to sanction their political activities by supernatural powers. They also used the ball game, ritual sacrifices, and enthronements in dates that were related to those of their gods. Through their use, they were expecting their subjects to assume their decisions were approved and supervised by the gods.

But in some cases, they even became the gods through impersonation during the dancing rituals. The ruler acts as the medium through which the god gets a material and physical support to manifest during the dance. The glyphic expression used by the Maya to refer to this action was *ub'aahil a'n*, 'is the corporeal presence of' (Houston and Stuart 1996, 297-300; Velásquez 2010, 204). We have already referred to Dintel 3 from Temple 4 at Tikal, where the ruler *Yik'in Chan K'awiil* is dancing and impersonating the god *Akan*. Another example comes from the Ik' polity, probably located at Motul de San José where we can read, *ub'aah ti ahk'ot ub'aahil a'n Huk Chapaht Tz'ikin K'ihnich Yajawte K'ihnich*, that could be translated as, 'is the image during the dance of Yajawte' K'ihnich, who is the corporeal presence of the god Huk Chapaht Tz'ikin K'ihnich' (Velásquez 2010, 209).

This interaction between dance and personification is really important as it is telling us that during dancing, and probably due to its ecstatic characteristics, the dancer acts as a vessel to be filled by the god, in the same way a modern medium might do. This same interaction could be seen in another ritual action, the conjuring of a deity, which was designated by the expression *tzak k'uh*, 'conjuring or taking of the god'. This verb is employed in situations where we see the personification of a deity and is usually accompanied by some sacrifice rituals as those shown on Lintel 25 from Yaxchilán (Valencia and García Barrios, 2010). In this Lintel it is indicated that, as part of his enthronement rituals as ruler of Yaxchilán *Kokaaj B'ahlam* III, conjured the flint and shield of the deity *Ajk'ahk' O' Chaahk*, and that during the ritual his wife, Lady *K'ab'al Xook,* was impersonating a lineage deity named *Ixik Ohl Witenaaj Ch'ahoom*. We can see in the image of the lintel that the impersonation requires the physical sacrifice of the person receiving the god. This sacrifices' trance might have been stimulated by physical pain, stress and by the consumption of psychotropic substances too.

Another monument, also coming from Yaxchilán, helps us to understand the relationship between dance and sacrifice. Lintel 42 shows *Yaxun B'ahlam* IV, son of *Kokaaj B'ahlam* II, dancing together with one of his *sajal*. The dance they

are performing is named *ch'am ahk'ot*. The verb *ch'am* means, 'take or receive', and it is a verb usually associated in the inscriptions to the enthronement events to become an *ajaw*, because it is related to the taking of a sceptre with the form of *K'awiil*, which might imply a very strong relation of this dance with this god (García Barrios and Valencia 2007). Therefore, we can infer that this was the 'enthronement dance or the taking of the sceptre dance'. But the inscription also states that, *aj k'ahk' o' chaahk u k'uhul tzak Yaxun B'ahlam*, which means, 'Aj K'ahk' O' Chaahk is the sacred conjure of Yaxun B'ahlam'. This indicates that during the dance, *Aj K'ahk' O' Chaahk*, a very important deity for the rulers of Yaxchilán is being conjured; the same his father conjured during his own accession to rulership, a very important moment in the life of the *ajaw*.

Acuña (1978, 19) states that many of the dances mentioned in the colonial dictionaries had a penitential character, and served to elaborate ritual petitions. The *Motul* dictionary mentions the entry *okot ba*, which means 'to ask, to beg, to intercede, to ask for something for another one'. Dances served to beg for the favours of the deities, in which sacrifices were done, where their help and their approval was requested. This link between sacrifice and dance, paved the way to communicate with the gods, and this communication was used to assert the approval of them over the activities and decisions of the performers. In this way, rulers used ritual activities to sanction their political actions. This is why rulers used dance during important moments of their public life, such as accession ceremonies or commemorations of a number of years reigning. But these personification rituals were exclusive to the *ajaw*, because even though nobles were able to perform dances at the end of the Classic period they are never shown doing this embodiment of the gods (Inomata and Houston 2009, 146).

Probably dance was performed in many more occasions, as part of other celebrations and periodic rituals that rulers executed as part of their religious responsibilities, but these were not represented publicly on monumental inscriptions. As we previously indicated, dances were represented on monumental art during a period of 150 years, more or less; but this does not mean that dances were not performed before or after this period. What it implies is that dance was not regarded as an activity to be recorded on monumental art, but during those 150 years dance was used as an effective political tool by the rulers first and by the nobles afterwards.

During that time, the proximity of dance to the divine realm permitted them to ascertain the god's sanction over their decision making processes, giving them the opportunity to present them in a very powerful way to their subjects.

References

Acuña, René. 1978. *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México, UNAM.

Boot, Erik. 2005. *Continuity and Change in Text and Image at Chichen Itzá, Yucatán, Mexico. A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*. Leiden, CNWS Publications.

De la Garza, Mercedes (editor). 1983. *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco).* Two vols. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de estudios Mayas. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

Durán, Fray Diego. 1967. Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme. México, Ed. Porrúa.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. 1969-1972 (1690). *Recordación Florida. Discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala*, C. Sáenz de Santa María ed., 3 vols., Atlas (Biblioteca de Autores Españoles: 230, 251, 259). Madrid.

García Barrios, Ana and Valencia, Rogelio. 2007. El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K'awiil. *Revista Española de Antropología Americana* vol. 37, núm. 2, 23-38.

Graham, Ian, and von Euw, Eric. 1977. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions.Vol. 3, Part 1, Yaxchilan*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

Grube, Nikolai. 1992. Classic Maya Dance: Evidence from Hieroglyphs and Iconography. *Ancient Mesoamerica* 3: 201-218.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1601-15. Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano. four volumes. Madrid.

Houston, Stephen D. and Suart, David. 1996. On Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya. *Antiquity* 70: 289-312.

Houston, Stephen D. and Inomata, Takeshi. 2009. *The Classic Maya*. Cambridge, Cambridge University Press.

Inomata, Takeshi. 2001. The Classic Maya palace as a political theatre. In *Reconstruyendo las ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*. Ed. Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesías Ponce de León and Ma. del Carmen Martínez Martínez. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. 341-361.

Inomata, Takeshi, and Houston, Stephen. 2001. Opening the Royal maya Court. In *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I: Theory, Comparison, and Synthesis*. T. Inomata y S. Houston, eds., pp. 3-23. Boulder: Westview Press.

Jackson, Sarah and Stuart, David. 2001. The Aj K'uhun title. Deciphering a Classic Maya term of rank. *Ancient Mesoamerica* 12: 217-228.

Johansson, Patrick. 1992. *Teatro Mexicano historia y dramaturgia. I Festejos, ritos propiciatorios y rituales*

prehispánicos. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Kurath, Prokosch Gertrude and Martí, Samuel. 1964. *Dances of Anahuac. The Choreography and Music of Precortesian Dances*. Chicago, Aldine Publishing Company.

Lacadena, García-Gallo Alfonso. 2008. El título *lakam*: evidencia epigráfica sobre la organización tributaria y militar interna de los reinos mayas del Clásico. *Mayab* 20: 23-43.

Landa, Diego de. 1985. *Relación de las cosas de Yucatán*. Miguel Rivera, ed. Madrid, Historia 16.

Looper, Mathew G. 2009. *To be Like Goods. Dance in Ancient Maya Civilization*. Austin, University of Texas Press.

Martin, Simon. 2007. The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension within Ancient Maya Religion. In *Maya Shamanism* edited by Loa Traxler, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.

Martin, Simon. 2008. Wives and Daughters on the Dallas Altar. Mesoweb: www.mesoweb.com/articles/martin/Wives&Daughters.pdf.

Martin, Simon and Grube, Nikolai. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. London, Thames and Hudson.

Mathews, Peter. 1988. The sculpture of Yaxchilán. Ph.D. Thesis. Yale University.

Olivier, Guilhem. 1995. Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des indiens du Mexique central (XV-XVI siècles). *Journal de la Société des Américanistes* 81:105-141.

Ruz, Mario Humberto. 1995. Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas. *Dimensión Antropológica* 2, vol. 4, 37-86. INAH.

Ruz, Mario Humberto. 1992. *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, 2nd ed. México, CNCA-INI (Serie Presencias: 50).

Ruz, Mario Humberto. 2010. Danzas para resguardar memorias. In *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. Eds. Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León and Miguel Sorroche Cueva. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. 313-340.

Sánchez de Aguilar, Pedro. 1987 (1639). Informe contra Idolorum cultores del obispado de Yucatán, *Anales del Museo Nacional de México*. México, Fondo de Cultura Económica. 17-122.

Schele, Linda and Freidel, David. 1990. *A forest of kings. The untold story of the ancient Maya*. Nueva York: Quill, William Morrow.

Sten María. 1990. *Ponte a bailar tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, Joaquín Mortiz editores.

Tezozómoc, Hernando Alvarado. 1975. *Crónica Mexicana*. México, Ed. Porrúa.

Torquemada, fray Juan de. 1976. *Monarquía indiana*. 7 vols. México, UNAM.

Tokovinine, Alexandre. 2006. Art of the Maya Epitaph: The Genre of Posthumous Biographies in the Late Classic Maya Inscriptions. *Acta Mesoamericana 18. Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. Rogelio Valencia Rivera, Geneviève Le Fort (Editors). Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein. 1-20.

Trik, Helen and Kampen, Michael E. 1983. *Tikal Report No. 31. The Graffiti of Tikal.* Pennsylvania, The University Museum.

Valencia, Rogelio Rivera and García Barrios, Ana. 2010. Rituales de invocación al dios K'awiil. In *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. Eds. Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León and Miguel Sorroche Cueva. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. 235-261.

Velásquez García, Erik. 2010. Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas. In *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. Eds. Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León and Miguel Sorroche Cueva. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. 203-232.

Webster, David and Takeshi Inomata. 2004. Identifying Subroyal Elite Palaces at Copán and Aguateca. In *Palaces of the Ancient New World*. Susan Toby Evans and Joanne Pillsbury eds. Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C.

Zender, Mark Uwe. 2004. *A study of Classic Maya Priesthood*. Unpublished PhD thesis, Department of Archaeology, University of Calgary.

Social units in the sociopolitical structure of the late Classic Maya: The case of the Kanu'l dynasty

Verónica A. Vázquez López

Abstract

The flexibility of the 'house' as a social unit has led to an extensive use of this concept by many researchers in order to understand Classic Maya society, especially the elite and dominant groups. The 'house', as proposed by Lévi-Strauss, is fundamental for his house society model and implies the use of a variety of ways to establish social relations that are not only based on consanguinity but also on affinity, considering as well endogamy, exogamy and other social phenomena that are mutually exclusive in other social organization models. The complexity of the study of kinship and its interaction with the political structure calls for an interdisciplinary research program, in this case combining methods of archaeology, bioarchaeology, epigraphy, ethnography, history, iconography, and social anthropology, among others. As a first step this article will approach the problem from archaeological and epigraphic perspectives including, to a lesser extent, some iconographic data. The case of study is the Kanu'l entity with a focus on the strategies that this dynasty implemented to weave a broad net of sociopolitical power based on social relations that include kinship. The strategies used by the Kanu'l dynasty to expand its power included matrimonial and other kind of alliances that helped to construct a strong solidarity network through which political power was reiterated and legitimized.

Key words: kinship, house society, politics, Kanu'l political entity, Late Classic period, epigraphy, archaeology.

Resumen

La flexibilidad que implica el concepto de 'casa' como unidad social que integra diferentes situaciones en relación al parentesco como vínculos de sangre, por afinidad, endogamia, exogamia, etc. —que en otros modelos de organización social aparecen como incongruencias—, ha provocado una inclinación a considerar que las elites mayas del Clásico pudieron funcionar de manera similar. La complejidad del estudio del parentesco y su interacción con la política, particularmente cuando se aborda en relación a sociedades del pasado como la que aquí nos ocupa, obliga a una investigación de carácter interdisciplinario que involucre áreas que aporten conjuntos de datos pertinentes a la problemática, como la antropología social, etnografía, arqueología, epigrafía, iconografía y la bioarqueología, entre otros. En este trabajo abordamos el tema desde la óptica de la epigrafía y la arqueología, y en menor medida de la iconografía, como un primer acercamiento al problema. Nuestro caso de estudio es la entidad política de Kanu'l que fue una de las potencias más poderosas del periodo Clásico y que construyó una amplia red de poder sociopolítico basado en relaciones sociales mismas que incluyeron aquellas por parentesco. De acuerdo a la evidencia epigráfica, la dinastía Kanu'l, con sede de poder en Calakmul, conformó una de las entidades sociopolíticas más poderosas durante el periodo Clásico. Basados en el análisis de 43 textos jeroglíficos —donde se identificaron 88 expresiones de parentesco— provenientes de Calakmul y otros sitios aliados a esta entidad, se propone que las relaciones por filiación y afinidad funcionaron como mecanismos para expandir el poder de la entidad a través de la construcción y consolidación de relaciones a largo plazo con diferentes entidades como es el caso de La Corona. En estas relaciones, y particularmente en la transmisión del poder, las mujeres desempeñaron un papel importante debido a su capacidad de dar a luz a gobernantes y de legitimar a sus esposos en el trono. En algunos casos estas mujeres fueron las hijas de gobernantes Kanu'l o de aquellos gobernantes que reconocieron su lealtad a dicha dinastía, como en el caso de Dos Pilas donde el gobernante mandó a su hija a Naranjo, ciudad en la que ella dio a luz al nuevo *k'uhul ajaw* cinco años más tarde. La importancia de la mujer se puede observar en las representaciones de arte monumental, que frecuentemente se exhibió en espacios públicos o semipúblicos en Calakmul y otras ciudades aliadas a la dinastía Kanu'l.

En este artículo, se explora como el concepto de "casa" conecta los niveles social y material adquiriendo un significado político conformando un elemento importante en la configuración sociopolítica. Para ello, se relaciona la evidencia epigráfica con el dato arqueológico, particularmente aquellos relacionados con la configuración social del conjunto palaciego. Nos enfocamos en la Gran Acrópolis de Calakmul que corresponde al palacio por lo menos durante el periodo Clásico tardío, al tiempo del auge de esta dinastía. El objetivo principal de un estudio como el que aquí se planteas es comparar y contrarrestar los datos de diferentes disciplinas disponibles con el fin de entender como las unidades sociales interactuaron y definieron la estructura política de la dinastía Kanu'l.

Palabras clave: unidades sociales, sociedad de casas, política, entidad política de Kanu'l, periodo Clásico tardío, epigrafía, arqueología.

The discussion of kinship within the studies of the Late Classic Maya remains a complex topic due to the limitations of the archaeological and epigraphic evidence and the general problems that anthropologists face in this field of research. In general, the analysis of kinship relations have been based on the terminology registered in hieroglyphic inscriptions and the dynastic sequences that have been reconstructed for sites like Tikal, Palenque, and Copan, among others (e.g. Coggins 1975; Haviland 1977; Hopkins 1988; Jones 1977; Joyce 1981; Mathews 1978; Schele and Mathews 1983; Schele et al. 1977; Stuart 1985, 1997, 2007; Thompson 1982). As a result, research on kinship has been restricted to Classic Maya elites, and royalty in particular. The majority of these studies have also relied on historic and ethnographic information, putting emphasis on the references from northern Yucatan, as well as the highlands of Chiapas and Guatemala (e.g. Roys 1939, 1940).

From the 1970s on, there was an increasing focus on archaeological evidence, pioneered by the works of William A. Haviland (1968, 1977, 1981, 1988) at Tikal. This kind of research not only discussed epigraphic and historic sources, but also considered the settlement patterns of the site core and some residential compounds to be relevant for the study of kinship. This focus on settlement patterns on an intra- and inter-site basis became a general paradigm for the study of Maya politics and kinship, presenting a particular focus on the distribution and configuration of domestic architecture (e.g. Becker 1982, 1986, 2001, 2003; Haviland 1977; Hendon 1991).

In light of this background we recognize the need for an interdisciplinary method to approach the interaction between politics and the social relations that are expressed through the language of kinship. A crucial step in developing such a method is the identification of archaeological indicators of kinship and political relations as minimal analytical units. As a first step in a broader investigation, in this article I concentrate on evidence provided by epigraphic and archaeological analysis regarding the case of the political entity of Kanu'l.

The house as a social unit

From an archaeological vantage, kinship systems have received little attention, mainly because the definition and reliable identification of indicators that reflect those social units in the archaeological record is quite a complex enterprise. On the one hand, we tend to consider kinship as a system based on consanguineous ties, patrilineage being the most recurrent model identified and proposed for Maya societies. However, some inscriptions provide information that raise doubts about the rigidity of the patrilineal system, and significantly, some authors have proposed that the system might present certain matrilineal features (see Coe 1965; Fox and Justeson 1986; Joyce 1981; Roys 1939, 1940; Thompson 1982).

In ethnographic literature we encounter references to models that are based not only on consanguineous ties, but also on relationships based on affinity. In these cases, society is articulated by social networks within and between kinship groups, creating cooperative and consolidative relations, in addition to dissolution and competition (Carsten and Hugh-Jones 1995; Gillespie 2000ac, 2007, 2009; Hoskins 1986). These dynamics generate a series of mechanisms and strategies that achieve cohesion and stability of the social unit.

In search of an alternative model that explains the "discrepancies" in the kinship models applied to pre-Hispanic Maya societies, some scholars—predominantly Susan Gillespie and Rosemary Joyce (Gillespie 2000c; Joyce and Gillespie 2000)—have opted for the house society model (*société à maisons*) that was proposed by Claude Lévi-Strauss (1981). Lévi-Strauss observed that there are societies wherein people refer to their houses as a unit of identity, either in line, or apart from the physical and constructed house. He defined the house as a frequent social phenomenon where a moral person (a corporative entity with a distinct identity and responsibility) holding an estate constituted of material and immaterial property throughout many generations by the means of ties of descent and matrimonial alliances. A house "perpetuates itself by the transmission of its name, of its fortune and of its titles in a real or fictive line held as legitimate on the sole condition that this continuity can express itself in the language of kinship or of alliance, and, most often, of both together" (Lévi-Strauss 1981, 150 [translation Gillespie 2007, 33]).

This model was applied to the Classic Maya by some authors because of its flexibility, including affine and consanguineous relations in one unit. Consanguinity and affinity form syntactical elements of a "language" of social relations by which the actions of social agents are considered legitimate (Gillespie 2000c, 476). In other words, the house is a social unit that is based on the principles of agnatic and uterine succession, and, moreover, it permits, when necessary, the adoption of heirs by the means of matrimonial alliances. As mentioned above, the house possesses tangible goods (human resources, land, constructed buildings, etc.) as well as intangible ones (names, titles, offices, rituals, ceremonies, and shared memories; see Halbwachs 2004, 175-183; Hendon 2010; Joyce 2003), and the continuity of these goods relies on ties of descent and matrimonial alliances. These alliances may be endogamous (in order to preserve wealth and affluence within a house) or exogamous (in order to expand its power; Carsten and Hugh-Jones 1995, 7). The house combines antagonistic principles, such as alliances, descent, exogamy, endogamy, hypergamy, and hypogamy, which are based on political considerations and can be the central element of the particular social unit (Carsten and Hugh-Jones 1995, 7-8; Lévi-Strauss 1981). Since the system of lineages proves to be insufficient for the description of pre-Hispanic Maya societies, some scholars have preferred the house model, given the evidence of huge, hierarchic political entities that do not fit in models that are solely based on consanguineous kinship (Chase and Chase 1992, 1996; Marcus 1993).

Lévi-Srauss's model was inspired by the noble houses of medieval Europe and Japan, and later he applied it to indigenous groups of the North American Northwest (Lévi-Strauss 1981). However, David Robichaux (2005) has criticized this model, stating that it does not help us to understand the dynamics of kinship relations of state societies as we encounter them in Mesoamerica. He expresses the critique with respect to the lineage model that was established to describe the Nuer in Africa, a society that lacks social stratification and therefore differs considerably from the Maya. In light of this evaluation, Robichaux suggests that more stratified and state-level cases should be examined, especially those that may exhibit similarities and therefore serve as good analogs to the societies of Mesoamerica. This critique is, without a doubt, appropriate, but that does not mean that Lévi-

Strauss's concept of the "house" is completely useless and should be discarded wholesale. Rather, it should be discussed and modified according to the reality of the societies that constitute the focus of investigation. Concretely, it is necessary to extend the definition of "house society" by integrating the hierarchies that exist *among* houses in the theoretical model in order to understand the social dynamics not only within Classic Maya noble houses, but also between them. The first fundamental step in this enterprise is the determination of elements in the archaeological, epigraphic and iconographic records that provide information about the kinds of social units that existed in the Classic period (*c*. 250-950 AD) and about their interrelation and interactions with the political structure.

Some aspects of the house society have been identified by the means of epigraphic and archaeological analyses of Classic Maya elites. One of these is the observation that Maya households are *loci* for corporative groups that share a residence, forms of subsistence, means of production, origin, ritual habits, and names as part of the property of the house which makes up and materializes the social groups (see Sharer and Golden 2004, 25).

Notes on the method

Given the complexity implied by the study of kinship in Classic Maya society, it is necessary to use an interdisciplinary method of analysis. Interdisciplinary studies approach the same object of study through different disciplinary perspectives, integrating the reflections of every field of investigation in order to gain an integral and exhaustive understanding of the specific problem (Repko 2008, 11-12). We need to reflect about the fields of investigation that can provide information concerning our topic of interest and our research question(s), in this case social anthropology, archaeology, ethnography, linguistics (epigraphy and etymology), political anthropology, art history (iconography), history and bio-archaeology. Before we go on to the actual analyses, it is necessary to briefly discuss the less obvious lines of evidence (i.e. archaeological and bio-archaeological indicators) from a methodological standpoint.

According to Robichaux (2005, 188; based on Augustins 1989), the concept of "mode of perpetuation"—sociocultural reproduction of groups—provides us with a new tool for the study of households and kinship. In this case the "mode of social reproduction or perpetuation" refers to the continuity of a group through time, so that the investigation implies an analysis of the strategies that permit the group to achieve this goal. From an archaeological vantage one must concentrate on the material and spatial manifestations of this strategy: the configuration and distribution of residential compounds. The residence is of fundamental importance for kinship in Mesoamerica (Nutini 1976, 8; Robichaux 2005, 192), which clearly affirms that we require a systematic analysis of the particular households and of the features related with the social unit. With respect to the case at hand (kinship and its role in political interaction) it is important to focus on palace groups with residential functions where the life of the ruling elite and nobility took place.

Archaeologists have started from the premise that the construction and modification of masonry architecture reflect changes in the lives of its inhabitants—some of whom were literally incorporated into the buildings—which is why the changes of the inhabited space are the most explicit evidence of the longevity of the social unit (see Bazy *et al.* 2010). In this context, it becomes clear that the dwelling is an important unit of analysis, as well as the elements that surround it—the tangible as much as the intangible.

In addition to the data from extensive excavations, an important approach is the analysis of settlement patterns on an intra- and inter-site basis, in order to describe the articulation of different architectural groups within a specific site, and, within a broader perspective, how a site is related to the settlements that surround it in the periphery. On the intra-site scale the units of analysis are the households, which are composed of multifamily compounds that surround one or more patios and which, as the social groups grow, extend their size by adding patios and structures (although there may be more disperse configurations; for the archaeological evidence of multifamily compounds in the Maya area; see Becker 1982, 2001, 2003; Haviland 1988; Sanders 1989; Tourtellot 1988).

This kind of research has focused on comparing the forms of organization within these groups and among them, studying the spatial distribution, defining activity areas and the roles of members of the group. Such research was based not only on the spatial analysis of the architectural features, but also on the analysis of the spatial distribution of artifacts, the latter being crucial for the definition of activity areas and the economic aspects of the household. Moreover, the veneration of ancestors is also an important element, because it provides a basis for the analysis of the longevity of a domestic structure and its relation with others. The position, in a direct line of descent from an ancestor, and the various levels of relative closeness to this ancestor produce a hierarchy within the house, and since we speak of a social unit with a cooperative character (in the words of Wilk 1988), we can also observe social variability. Therefore, the closeness to the ancestor defines an individual's access to rights and privileges within the group where the land use is of great importance (see Helmke 2010; Hendon 1991, 2007; Joyce 2000b; McAnany 1995).

Another line of evidence is that afforded by bio-archaeology, which may provide information about consanguineous ties identifying the type of connections between the members that can be located in a household. However, this task is not an easy one, since it requires an extensive sample of individuals in optimal conditions in order to perform

DNA analysis, which is not a frequent case. Another way to detect group affiliation is through the different types of cranial modification (for Maya case studies see e.g. Tiesler 2011, Tiesler and Cucina 2012). More general (and obtainable) data, such as the determination of sex and age, are also of great value for the study of a households and its internal structure.

Whenever possible, material finds should be crosschecked with the available linguistic evidence. Epigraphy and lexicography undoubtedly provide information of great value. Additionally, we need to include iconographic, historical, and ethnographic data concerning the study of kinship, always respecting the methodological limitations of comparison and deduction.

Key terms: *otoot* and *naah*

In the following section we will discuss two Classic Mayan terms that refer to the house in both senses: as an architectural construction and as a social unit. The expressions are *naah* or *naa'* 'house, structure, building' and *otoot* or *otoch* 'house, dwelling, home' (Figure 1). First it is necessary to determine—based on the available lexicographic sources—the notions of materiality, society, and identity which are implied by each of these terms.

In some modern Mayan languages both terms (i.e. their cognates and in certain cases reflexes) refer to the house in general. Other languages or linguistic sub-groups use only one of the terms. The modern languages of the Tzeltalan sub-group, for instance, only have a reflex of the term *naah*, whereas in Ch'olan languages we find only *otoot*. However, in Yukatekan languages both terms exist with distinct semantic and syntactic functions. In Yukatekan languages, *naah* refers to 'house, structure, building' or 'household' (Acuña 1993, 173; Beltrán 2002, 303; Boot 1997,19; Ciudad Real 2001, 419; Hofling and Tesecún 1997, 461; Schumann Gálves 1997, 221), whereas *otoch* (the Yukatek cognate of the Cholan form *otoot*) tends to mean 'dwelling, housing, home' (Acuña 1993, 173; Beltrán 2002, 303; Boot 1997,4; Ciudad Real 2001, 264; Hofling and Tesecún 1997, 488; Schumann Gálves 1997, 221, 232). The latter belongs to a class of inalienable nouns that are always possessed and therefore prefixed by a possessive pronoun, such as *inw-otoch* 'my home', *aw-otoch* 'your home', *y-otoch* 'his/her/its home'. Transferring these observations to Classic Ch'olan—the principal language in which the texts of the southern Maya lowlands were written during the Classic period—epigraphers have been able to identify that the same distinction in Classic period. Similarly, Classic Maya texts reflect the distinction of these two terms: *naah* refers to the 'constructed house'—as in the case of a vault structure that was found in a residential compound at Calakmul bearing the inscription 6 *ajaw naah* '6 Ajaw house' (Carrasco *et al.* 1997; 2007, 61)—, and *otoot* makes reference to the 'dwelling, home' (Schele and Mathews 1998, 43; Stuart 1998, 376-378). This distinction is not a feature exclusive to some Mayan languages but also appears in other Mesoamerican regions

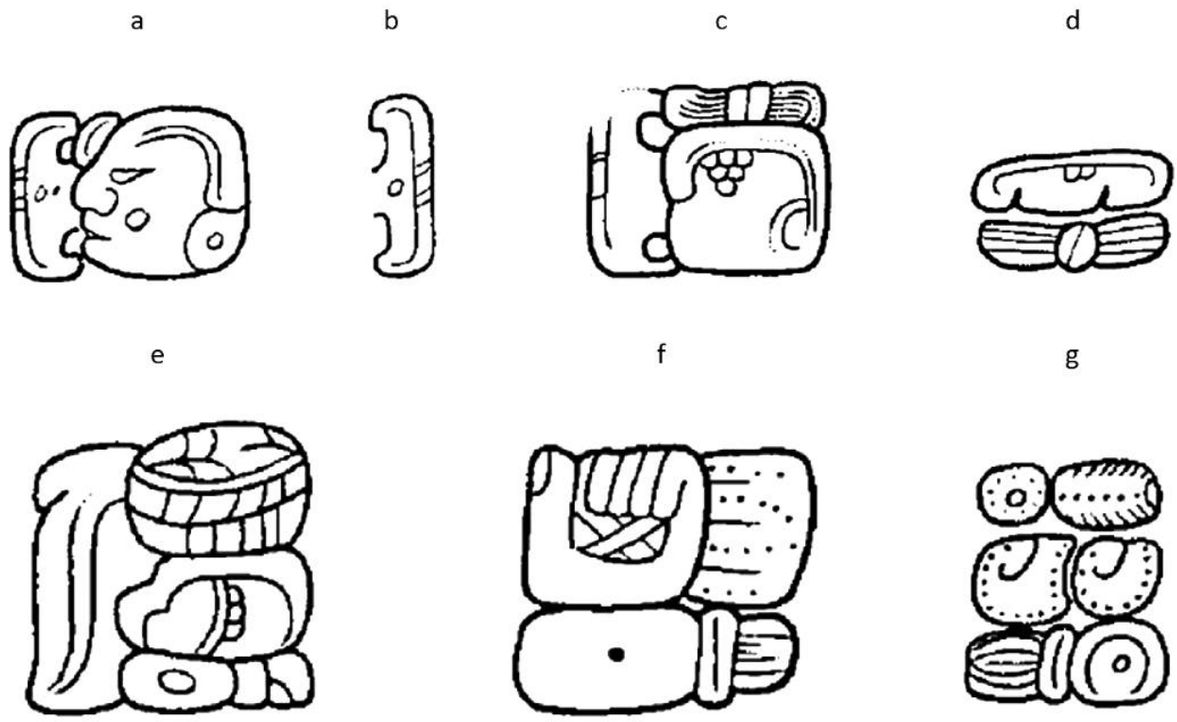


Figure 1. Forms of *naah* in hieroglyphic writing: a) **NAH**; b) **NAH**; c) **NAH-hi**, and d) **na-hi**. Forms of *otoot* in hieroglyphic writing: e) **yo-OTOT-ti** (*y-otoot*); f) **yo-to-ti** (*y-otoot)*; and g) **o-to-ti** (*otoot*)
(drawings by David Stuart 1998, 377).

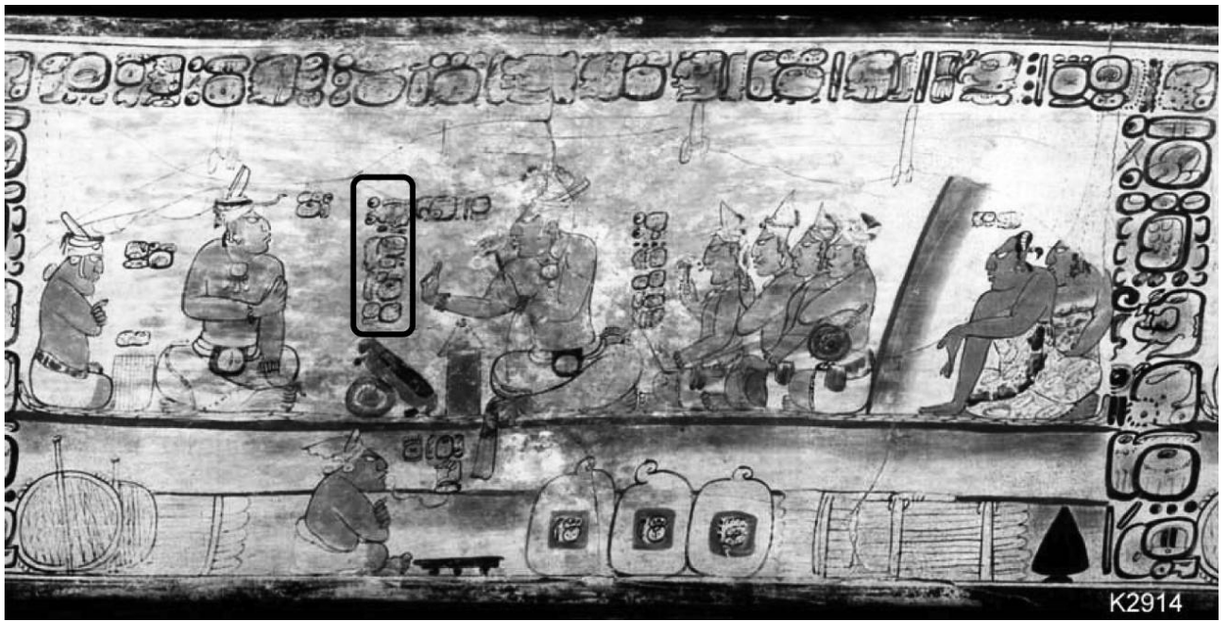


Figure 2. Vessel K2914 from Río Azul. The L-shaped text left of the main character reads: *u-b'aahil y-otoot Naah Ha'nal K'ihnich*, "it is the image of the house of Naah Ha'nal K'inich" (photograph by Justin Kerr).

and languages. In Nawatl for example, there is a semantic difference between *kalli* (Berdan and Anawalt 1992; Durán 1967 [1579]; Guerra 1900 [1692]; Molina 2004 [1571]; for different examples see Velásquez García 2009, 281-284) 'house (as architectonic structure)' that would correspond to *naah*, on the one hand, and *chaantli* 'house, dwelling, housing, home' that reflects the semantic value of *otoot*, on the other hand (Cortés y Zedeño 1967 [1765]; Guerra 1900 [1692]; Molina 2004 [1571]; Wimmer 2006).

According to Alfonso Lacadena (2008, 35) the Classic Maya term *otoot* possibly includes a reference to the members of the group that lives in a dwelling—the family—and its material and immaterial belongings. In the text inscribed on the vessel K2914 from Río Azul (Figure 2) *otoot* seems to be used in this sense, just like the concept of 'house' in the house society model. However, in an archaeological-epigraphic study Shannon E. Plank (2004) argues that there is no convincing evidence for such an interpretation, due to the lack of any explicit reference to *otoot* in Classic texts that would indicate that the concept includes something more than the built structure. She does not deny the possibility that this word might have been conceptualized as a reference to a social unit, but she emphasizes that such a value is not reflected in the texts, since these usually make use of the term *otoot* in ritual contexts that refer to the physical house in combination with verbs like 'to enter', 'to burn', 'to incense', 'to smoke out', 'to construct' (see Stuart 1998). However, Lacadena (2008, 35) does not consider that Plank's observations to contradict the case of the vessel K2914, but rather suggests that it is quite possible that the caption in question is an example of the discursive variation of the term *otoot* in distinct contexts.

With the exception of the vessel K2914, the epigraphic examples of *otoot* are indeed associated with very specific events in relation with the constructed building, literally a house, although these ceremonial rituals seem to refer to the renovation and revitalization of the house what reminds us, metaphorically speaking, of the primordial objective of the house as a social unit: the development of a series of strategies in order to achieve its renovation, revitalization and durability. However, these concepts are difficult to identify in the Classic texts. In more recent texts from the Colonial period it remains complicated to distinguish certain subtleties regarding the connotations of the terms *naah* and *otoot*. In K'iche' the cognates are *ja* and *ochoch*, and, according to the *Popol Wuj*, *ja* seems to be the more frequent term. Depending on the context, *ja* has different connotations, sometimes referring to the constructed house and in other cases to the social entity (Vázquez López 2011a, 59-65). In general, *nim-ja* 'great-house' refers to a unit of corporative identity that is similar to the 'house' and to the use of the term *kalpolli* in Nawatl (e.g. Houston and Inomata 2009, 50-51). The term *nimja* also includes vassals and servants, as well as the members of the lineage. Ethnographic studies in different modern Maya groups have proven that an individual's sense of belonging to a household depends on the degree of integration in the activities of the respective social group. Consanguineous ties are not absolutely necessary and not as important as to share the group's everyday experience and participate in its activities, which is to say working with and for the group, and even share richness and poverty, as well as values such as solidarity, confidence and cooperation (Kistler 2007, 276-324).

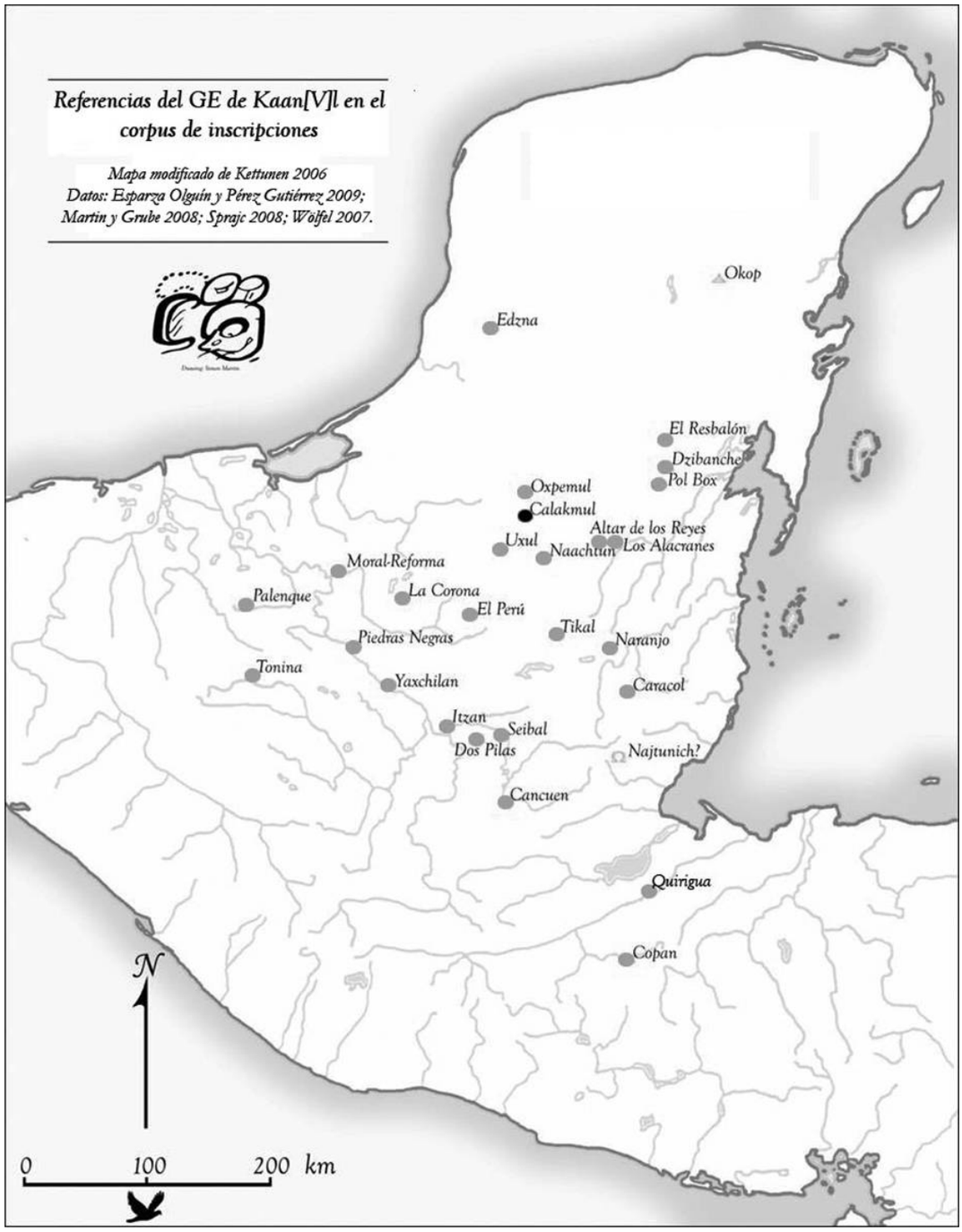


Figure 3. Map of the Maya area with the locations of Calakmul and other sites where the Kanu'l dynasty was mentioned in hieroglyphic texts (adapted from Kettunen 2006, 46); data based in Esparza Olguín and Pérez Gutiérrez 2009; Martin and Grube 2008; Šprajc 2008; Wölfel 2007).

In different Mesoamerican languages, and Mayan languages are no exception in this, the features of a house are associated by means of analogy to the human body; for example, in Tzotzil *ti' naah* (literally 'mouth house') means "entry, door"; or *holol naah* (literally 'head house') is the "thatched roof". In Yukatek Maya *chi' naj* (literally 'mouth house') means "door", and the "roof" is referred to as *jo'ol naj* (literally 'head house'). This pattern extends back to the Ch'olan of the Classic period, wherein *ti'il yotoot* is found to refer to "doorway" in much the same way as in Tzeltalan and Yukaktekan languages (Helmke 2009). This projection of the human body on the Mayan house, as well as the associated rituals which have been identified in Classic inscriptions, reflect the conception that the house is an animate being that is revitalized in dedication ceremonies and rituals which are associated with its construction and include the use of fire, smoke, incense, and offerings. These rituals also have been documented

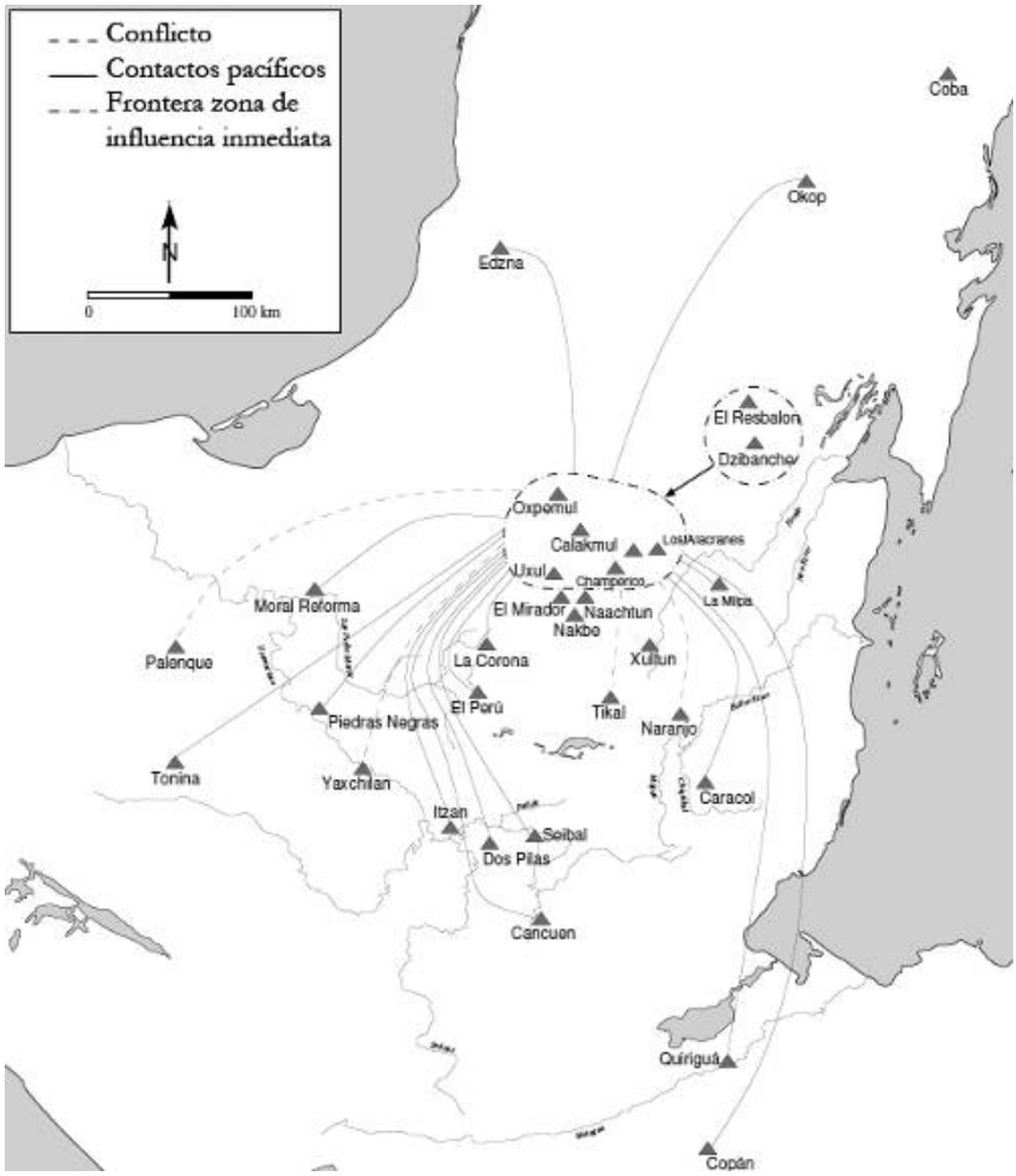


Figure 4. Schematic map of the interaction between different political entities and Calakmul in the Classic period (Wölfel 2007).

in ethnographic studies of Tzeltal communities in the highlands of Chiapas and in other regions of the Maya area (e.g. Guiteras-Holmes 1961; Hanks 1990; McGee 1990; Redfield and Rojas 1964; Vogt 1969), as well as in colonial sources such as Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán* (1973, 73). It is possible that the rituals of renovation and revitalization, as well as the use of body parts for constructive elements reflect the social dimension of the house, the house and its members being at the same time objects and protagonists of collective ceremonies. In this context it is important to consider that certain members of the social unit were buried inside the household, eternally inhabiting it. Some of them were converted into ancestors through whom the social group defined its identity and legitimized itself. The praxis of renovation ceremonies and the burying of individuals have been registered in archaeological data from elite households, as well as from other social groups (e.g. Hendon 2010; Welsh 1988). There are differences regarding the rituals of distinct social groups, particularly between the ruling groups and the rest of society. The spaces that are defined within palace compounds, for example, go beyond the category of the residential unit. Here, the private everyday practices which are characteristic of any household acquire public or semipublic dimensions, legitimizing the ruling elite as such. This implies an ideological control through the authoritarian use of symbols, so that ritual activities in what have been called semipublic spaces obtain another functional dimension (e.g. Bázy *et al.* 2010).

Finally, it is necessary to mention another use of the term *otoot* in the context of the inscriptions on ceramic vessels. Here, *otoot* may indicate that the vessel contained ("it is the house of") some specific material. Especially on *tabaqueras* (small bottle-like vessels which contained tobacco) we frequently find the expression *y-otoot (u-) may* "the house of the tobacco (of)". In these cases, *otoot* refers to physically limited spaces—just like it is the case with a constructed house—with strong connotations of its concrete use. Moreover, *y-otoot[il]* on a Codex Style plate preceding a still undeciphered glyph which indicates its content (K7185). This affirms Plank's interpretation, that the principal difference between *otoot* and *naah* is that *otoot* refers to a dwelling which is not only inherently possessed, but, most importantly, inherently inhabited.

The Kanu'l dynasty

The dynasty of Kanu'l (or "Snake Head" as it is also known) was one of the most powerful of the Classic period. This political entity reached its maximal extension in the 7th and 8th century AD under the reigns of Tajo'm

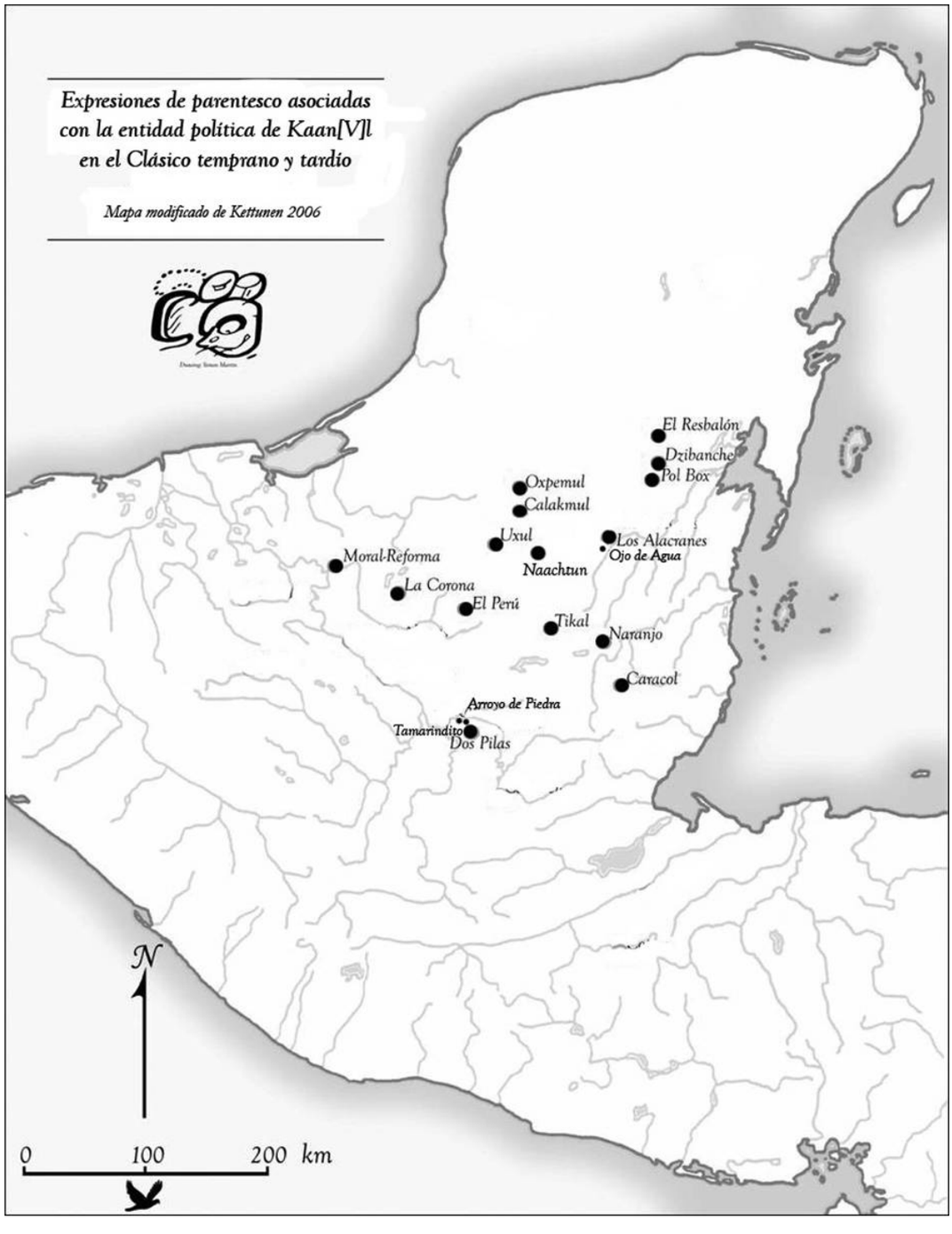


Figure 5. Map of sites associated with the Kanu'l dynasty in which Early and Late Classic texts with references to kinship relations have been found (adapted from Kettunen 2006, 46).

Uk'ab' K'ahk', "Yuhkno'm Cabeza", Yuhkno'm Ch'e'n II, Yuhkno'm Yihch'aak K'ahk', and Yuhkno'm Tok' K'awiil, its capital being Calakmul, an archaeological site in the southern Maya lowlands, or, more precisely, in the northern Peten and today in the modern Mexican state of Campeche (Figure 3). In the first half of the 8th century the dynasty lost its power due to setbacks in the conflict with its "eternal" adversaries at Tikal.

The beginning of the dynasty's major expansion is probably marked by the transfer of its seat of power from Dzibanche to Calakmul (Grube 2004; Martin 2004; 2005; Nalda 2004; Velásquez García 2004), although this event is still being debated (see Carrasco Vargas 2008). During this period, the Kanu'l dynasy established an extensive network of sociopolitical relations with the elites of sites such as La Corona, El Perú-Waka', Uxul, Dos Pilas, Naranjo, and Caracol, among others (Figure 4). This political network has been reconstructed by the means of the interpretation of hieroglyphic texts from different sites, most importantly from sites outside Calakmul, which makes further investigations about the Kanu'l dynasty important if we try to understand the sociopolitical complexity of the Classic period. The political relations of the Kanu'l were based in various strategies of coercive or voluntary character (Martin and Grube 2008). The establishment of matrimonial alliances, and thus kinship ties, with other entities was one of the mechanisms that ensured the preservation of stable, solid and durable ties between the Kanu'l and other Maya elites, abstaining from more restrictive or repressive strategies.

Kinship terms in relation with the Kanu'l dynasty

To approach the case of the Kanu'l dynasty and the role of kinship in its political sphere, 44 hieroglyphic texts from stone monuments were analyzed, as well as one ceramic sherd from Dzibanché (Vázquez López 2011a). The criteria for the selection of the texts were (1) the provenance (Calakmul and sites allied to Kanu'l; Figure 5), (2) the presence of kinship expressions (Figure 6), and (3) the historical character of the content (mythological contents were not included). Unfortunately, the sample from Calakmul itself is very small due to the bad preservation of stone monuments at the site which makes the reading of the texts almost impossible. However, we will include texts from allied sites in order to be able to create a broader panorama of the interrelation between kinship and politics.

A total of 88 kinship expressions were identified, including consanguineous relations such as *akan?* "maternal great-grandfather/grandparent" (a reading proposed by Christophe Helmke for T1013; see Helmke *et al.* 2005), *al* "mother's child", *u-chit u-ch'ahb'* "[father's] creation", *ihtz'iin winik* "younger brother person", *juntahn* "[mother's] beloved one", *mam* "maternal grandfather/

Expresiones	Ojo de Agua	Moral Reforma	El Perú	La Corona	Naachtun	Uxul	Calakmul	Oxpemul	Los Alacranes	Champerico	Pol Box	El Resbalón	Dzibanché	Naranjo	Dos Pilas	Arroyo de Piedra	Tamarindito	Caracol	Frecuencia absoluta	Frecuencia relativa (%)
mijiin	1	1	1?	5	1	2	1	1	1	1		1		4	3	2		4	29	33
al			1	7		1	1	1	0	1	1	1		1	2+1?	3		4	24	27
juntan		2						1						5			1	1	10	11
mam				1		1					3							1	6	7
atan				3															3	3
signo misterioso				3															3	3
ch'ahb'														1			1	1	3	3
unen			1	1															2	2
chit														1			1?	1	2	2
akan?																		2	2	2
ihtz'iin				1										0					1	1
saku'n				1															1	1
u-MURCIÉLAGO-na						1							1						1	1
Total	1	3	3	22	1	4	2	3	1	2	4	2	1	10	6	5	2	13	88	100

Figure 6. Table of kinship expressions and total of occurrences per site.

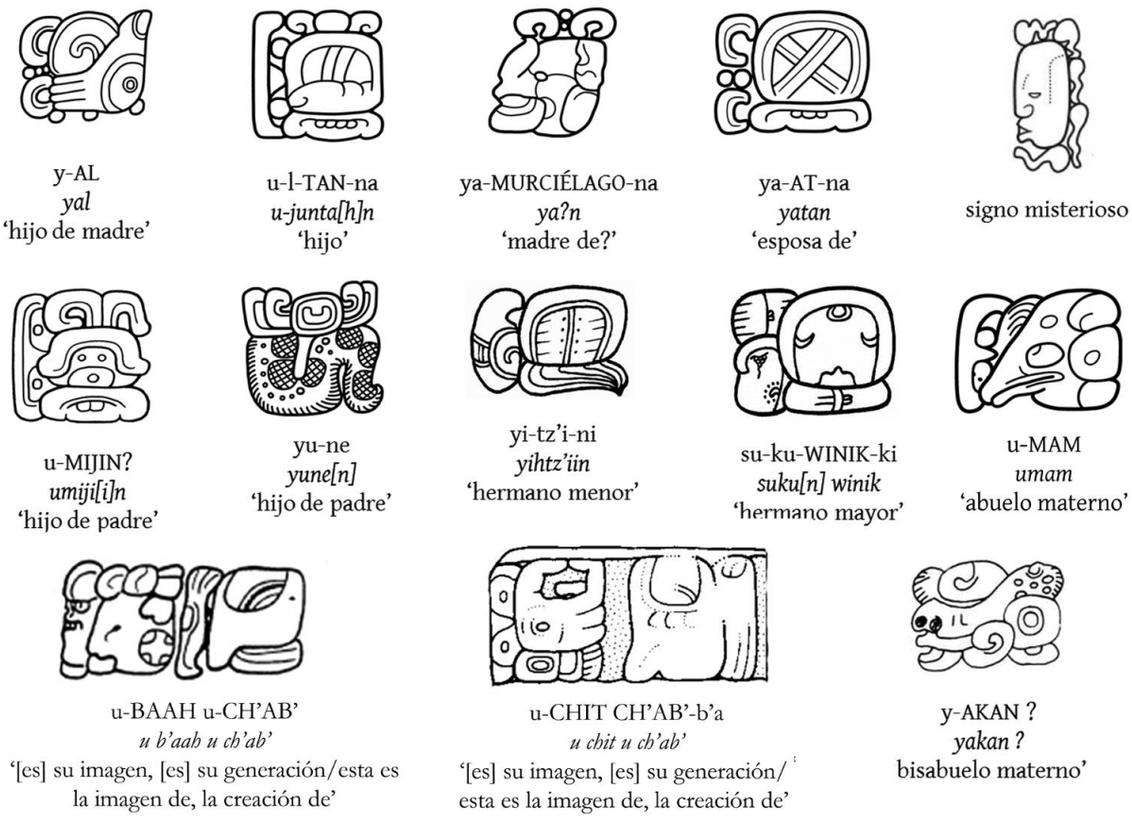


Figure 7. Identified captions which express kinship or affinity relations.

maternal grandchild/ancestor" (in the sample it seems to refer only to the maternal grandfather), *mijin* "father's child", *saku'n winik* "older brother person", *unen* "infant, child", **ya-**BAT / **ya-**BAT**-na** / **ya-na-BAT** "mother" (possibly read *y-anaab-il* or *y-ana'b-il* with the original meaning "same generation affine (of either sex)"; Christophe Helmke, pers. comm. 2012), and the T831 "Mystery Sign" identified by Martin (2008) as "father's daughter" (Figure 7). The only expression of kinship-by-affinity is *atan* "spouse" and appears in a single inscription, on the Panel 6 from La Corona (also known as Dallas Altar); although on this monument it is used thrice.

The most frequent relationship expressed in the sample ties the ruler to his parents, usually by the use of the dichotomy *al—mijiin* ("mother's child"—"father's child"), although the exact term may differ and especially *juntahn* serves as a substitution for *al*. Occasionally, only the father is mentioned (omitting the reference to the mother), but in the sample this happens only in 8 possible cases out of 29 ("possible cases" because some of the monuments are eroded, complicating the identification of the reference to the mother and the confirmation of the presence of *mijiin*). The reverse case, in which *al* appears without a reference to the father, exists three times in a total of 24 appearances. However, in the great majority of cases both parents are mentioned. Given the frequent emphasis on the parents of rulers, grandfathers, and maybe great-grandfathers (as possibly on Stela 16 from Caracol; Helmke *et al*. 2005) one may assume that the expressions of kinship had a legitimizing political function which was narrowly related to the cult of ancestor veneration. Parents, grandparents, and even the ruler himself were converted into ancestors after their death.

With respect to the Kanu'l and their allies, we can clearly see a temporal and regional variation in the use of *al* and *juntahn*. The term *juntahn* was used (with the exception of one early occurrence) from the reign of Yuhkno'm Tok' K'awiil onwards (8th century), and especially at Naranjo, while *al* does not appear in texts after AD 733. Considering that the two expressions are more or less synonymous, the sum of occurrences of both terms, the total of references to the mother, is 34 and therefore the same as the total of references to the father (*mijiin*, *unen*, and T831). Distinguishing the expressions that are associated with women and men, respectively, women are referred to 38 times (adding up the occurrences of *al*, *juntahn*, *atan*, **ya**-BAT, and T831) and men 47 times (*mijiin*, *mam*, *ch'ahb'*, *akan?*, *unen*, *ihtz'iin winik*, *saku'n winik*). Although fewer occurrences refer to women (45%) than to men (55%), the high number of references to females—as mothers, daughters or wives—as well as the public nature of the texts, reflect the importance of women in the sociopolitical sphere of the Kanu'l. The occurrences of *mam* "grandfather" (only six captions) reinforce

initial observations, since they mark the importance of the maternal grandfather. In the case of La Corona, for instance, the inscriptions emphasize that the maternal grandfather of Jalib' (also known as Janaab') is Yuhkno'm Ch'e'n II *k'uhul* Kanu'l *ajaw* ("holy Kanu'l lord"), Jalib's mother's father (Block V of the Hieroglyphic Stairway 3).

The frequent references to women at Calakmul and allied entities, such as El Perú-Waka', La Corona, Naranjo, and Uxul, is a strong indicator that makes us realize the importance of maternal heritage and marital relations for the legitimation of the ruler's power. This does not mean that there is a matrilineal system at work here. Instead, the transmission of power via the mother is rather related to questions of legitimate succession and the manner in which kinship and political power relate in this context, but it does not necessary imply descent as such. At this point it is interesting to observe *why* women play this role. The cases discussed here indicate that the women who were so important in the political arena were daughters of powerful dynasts, more powerful than the men their daughters were married to (following patterns of hypogamy).

The sociopolitical importance of kinship and its expression is also made manifest by the imposing and durable nature of the media that bear these references, considering that those were overtly visible to any person who had access to the areas where they were located. Many stelae were erected in public and semi-public spaces or plazas. On the contrary, kinship relations expressed on ceramics and other portable objects are less common in the context of the Kanu'l dynasty and in the whole Maya area. This may be explained by the discursive functions of the texts that were inscribed on sculptural monuments of huge dimensions and those found on portable objects, respectively. Public monuments communicate information about a protagonist (who commissioned them in the first place), functioning as political publicity in the interior of a site, legitimizing his entitlement to the throne. However, portable objects usually address a more private circle. Nevertheless, since they are part of a network of prestige goods they were interchanged and served to reach specific, high elite, target audiences on a macro-regional scale. This is a strategy concerning exterior relations; a mechanism of legitimization with a focus on the protagonist's reputation and prestige. Thus, sculptural objects can be said to function on the intra-site level—the reader has to physically come in proximity of the monument—whereas portable objects communicate their messages at a domestic level, within households, but with an inter-site effectiveness, since they may travel not only within but also between different sites and the object may come to the reader. On the intra-site level the proclamation of kinship ties apparently was a public strategy of power consolidation. Sociopolitical frictions existed in Classic Maya communities—and maybe they were a lot stronger than we usually consider—so that the frequent and reiterative representation of legitimizing arguments was a necessity for the rulers. However, thinking again in terms of the "house" as a social unit, within the house those legitimizing mechanisms were not required. In the house, the social unit holds the power, not so much the individual. The hierarchy of a house's members is qualitatively quite different from the hierarchy that structures the relationships between distinct houses, the latter being the one that is preserved by the monumental discourse on the intra-site level. As mentioned above, the members of a house are integrated in its internal hierarchic structure depending on their respective closeness to a historically important ancestor, which is to say by genealogical positions. For this reason, we do not find much proof of the discourses of power in domestic contexts, but rather in the broader social arena where different houses compete through their representation in public spaces. Considering that portable object also may have served as media for the diffusion of a powerful house's fame, but at larger distances, the lack of strong discourses about descent and kinship is readily explained, given that descent as legitimizing argument only works if the particular ancestors are recognized, acknowledged and positively referred to, which probably was not the case in distant locations. The perception of historical persons' reputations would have varied considerably among different sites. For example, within a given site a ruler legitimized his power by positioning himself in a line of powerful individuals, ancestors of his house, but their symbolic value was not necessarily shared among the neighboring sites, so that the representation in the exterior required different discursive resources. On portable objects, which could be distributed easily among powerful houses at distant locations, the fame of the ruler and his house could be represented in a more subtle way, as it is the case with the Codex Style ceramics that reflect mythological narratives associated with the origin of the Kanu'l dynasty (García Barrios 2006; Grube 2004; Helmke 2012, 117-118). Assuming that these vessels were, at least occasionally, used as gifts to other houses, the ideology and collective memory of the emitting house (the Kanu'l dynasty) were distributed among competing or allied houses in form of high quality craftwork that sent (not so) subtle messages, legitimizing the donor and the receiver as a member of a powerful sociopolitical network.

These observations are very general and there are cases in which kinship ties and ancestors were used over large distances to legitimize the ruling class (e.g. between sites like Dos Pilas and Naranjo). However, those relations are referred to in texts on huge (non-portable) monuments, meaning that they addressed the local population and in rarer instances, visitors. In some occasions, sculpted monuments of this type were part of private spaces, as it is the case with panels, lintels, and door jambs, which are all mounted inside buildings, in locations of restricted access. In other cases, stelae were erected inside rooms or on superior platforms where they flanked the entrance to a building, but these instances generally signal secondary positioning and additions of architectural elements that were not initially present at a monument's erection. Another frequent occurrence of stelae is on *plazas* which had a somewhat restricted access (i.e. they were not as public as the *plazas* in the civic-ceremonial centers), such as the eastern *plaza* of the Great Acropolis at Calakmul.

In these cases we have to assume that the messages of the monuments addressed a more specific audience, or they had symbolic values which still have to be investigated.

Qualitatively speaking, mothers are referred to in important contexts, maybe because they held great power *per se*. Moreover, the fact that they were usually mentioned before the reference to the father possibly indicates that women were key players in maintaining the proper process of political succession. This apparent pattern requires further analysis, considering that in other regions of the Maya area the father was mentioned before the mother, like at Palenque, or the mother was not mentioned at all. In future studies it will be interesting to explore whether these variations have any importance or correspond to discursive traditions. In our sample there are cases in which the identity of the ruler's wife's father or the mother of the ruler is known. An example of this is the text on La Corona Block V of the Hieroglyphic Stairway 3 that mentions:

> *... sihyaj Jalib'umam Yu[h]kno'm Ch'e'n yal ... ixik Ix Kaan[V]l Ajaw uyahx chit mijiin K'i[h]nich Yook' ...*
>
> "[…]Jalib' was born, his grandfather is Yuhkno'm Ch'e'n, he is the child of (his mother) […]-ixik Ix Kaan[V]l lord, he is the child of (his father) K'i[h]nich Yook'[…]".

Another example appears on La Corona Panel 6 (a.k.a. the Dallas Altar), which relates of the arrivals of three women to La Corona to establish matrimonial alliances with the rulers of this site on different occasions. The panel presents three parentage statements that refer to the women—the subject of the sentences—as daughters of different Kanu'l rulers. The fact that in both monuments the names of the Kanu'l women or the Kanu'l rulers (their father) precede the name of the La Corona ruler can mean that these women belonged to a house of higher status. Nevertheless, we still do not fully understand the stylistic norms of Classic Mayan narratives, and moreover these probably varied among sites and regions, so that we should not automatically assume that the element that is mentioned first in a text was more significant.

In the sample analyzed one can observe that whenever a woman of the royal house (i.e. of the highest social rank) was "married" to a man of another entity, she legitimized his house within an expansive system of networks of human relations, and she could impart the title *k'uhul ajaw* to her son or even to her husband. In these cases, when the woman is mentioned, she legitimates her and her ally's power and passes it over to her descendant (see García Barrios and Vázquez López, in press; Joyce 2000a; Marcus 1976). Monuments from Naranjo and La Corona present examples for this. Ix(ik) Wak Chan from Dos Pilas was sent to Naranjo to reinstate the political order, giving her power to her son K'ahk' Tiliw Chan Chaahk and legitimizing him as *k'uhul* Sa'u'l *ajaw* (Martin and Grube 2008, 74-77). The text inscribed on Panel 6 from La Corona narrates the arrival of three daughters of Kanu'l rulers at this site (Martin 2005). Based on epigraphic evidence, we observe that matrimony between elite groups implied that the woman changed her residence to the husband's place (virilocality), but she preserved her original Emblem Glyph, as well as her husband preserved his and the children adopted their father's, although his power was legitimized by the mother. Another matrimonial alliance can be observed on El Perú-Waka' Stela 34 which depicts a possible sister of Yuhkno'm Yihch'aak K'ahk' of Calakmul (Marcus 1992). Recently, a tomb was discovered at the site, containing the remains of a single mature individual. The funerary offering included prestigious objects, most importantly several ceramic vessels that date to the early to mid-eighth century (AD 700-750), jadeite jewelry, and perishable materials. The burial has been identified by the caption on a snail-shaped small alabaster jar out of which emerges the head of and aged individual, known as God N. The incised text mentions the name of a woman which includes the title Ix Kanu'l Ajaw. Hence, the archaeologists consider that the individual might be the woman depicted on Stela 34 (Freidel *et al.* 2012).

In order to crosscheck this mostly epigraphic data with the archaeological evidence, we will focus on the Great Acropolis at Calakmul which was the palatial precinct, at least during the Late Classic period (Carrasco Vargas 1996; 2008; Carrasco Vargas *et al.* 2007; Delvendahl 2010; Vázquez López 2011b). This compound is located immediately to the west of the Central Plaza and had quite a restricted access through Structure XIV. The complex was divided into two principal spaces: a semipublic zone and another one of private character. The semipublic space was defined by two *plazas* which were surrounded by structures with pyramidal basements. In this sector, 27 stelae have been identified, presenting dates that reach from AD 630 to 909. Tombs have been registered in some of the structures (XIII, XX, and XV) (Carrasco *et al.* 1997, 40-45, 117, 132-134; 2005, 63-65; 2007, 45, 49, 56-57). The private sector, which constitutes the residential area, is located to the west of Structure XX which provides access to this sector via a serpentine passageway with a width of only 90cm. The huge residential sector includes 17 *plazas* and *patios* framed by a total of some 70 structures which principally seem to have had housing functions. This sector's total dimensions are approximately 350m x 400m (1,4ha). Until now, only two residential units of this sector have been excavated and published, located in the K'inich Pak group at the northwestern extreme of the compound, immediately to the south of the wall. Those groups have been denominated Utsiaal Caan and Casa 6 Ajaw (Figures 8 and 9). Recently excavations started in two other areas of the private sector which may have had residential functions (the Kalo'mte' group northwest of the K'inich Pak group, and Structure XXI which is related to the K'inich Pak group and Structure XX).

Utsiaal Caan (east of the K'inich Pak group) is a group of 18 rooms surrounding three patios. Functionally, it has been interpreted as a service area, due to the facts that it is

located at the northern extreme of the compound, adjoining the wall which marks the limits of the Great Acropolis. A *chultun* is inside the group, a quarry is close to the compound, and also the largest *aguada* (water reservoir) of the site; and, moreover, the group is located some seven meters below the rest of the residential area (Carrasco *et al.* 2007).

The group Casa 6 Ajaw (which owes its name to a vault keystone inscribed with the glyphic expression *wak ajaw naah*) is constituted by eight rooms that enclose one *patio* northeast to the K'inich Pak group. One burial was found in this group (Tiesler Blos 2007). The archaeological information—the burial included—indicates that the inhabitants were of an intermediate social rank (Carrasco *et al.* 2007).

The spatial analysis of the Great Acropolis proves a clear restriction of access, its closeness to the civic-ceremonial center suggests that the inhabiting groups must have been of sociopolitical importance. The longevity of these residential groups is reflected by its long period of use. The ceramic material from test pits in the residential area suggests an occupation from the Late Preclassic to the Terminal Classic (*ca.* AD 300 to 950; Delvendahl 2003, 74). In terms of extensive excavation, the work at the Great Acropolis has begun some years ago, however, various constructive phases have been verified for several buildings, most importantly in the case of the Structures XX and Sub-XXb-2 which contained a bench inscribed with an Early Classic text that mentions a *k'uhul chatan winik* Uhxte' Tuun *kalo'mte'* (*k'uhul chatan winik* is a title which is still debated, but apparently of political and religious significance (Boot 2005, Appendix B). In turn, *kalo'mte'* is a political title of the highest rank, and Uhxte' Tuun is one of Calakmul's toponyms (Martin and Grube 2008, 104; Stuart and Houston 1994, 28-30). This indicates that one of the occupants was an individual holding the highest titles of the sociopolitical hierarchy as early as the Early Classic period (Carrasco Vargas and Vázquez López 2007; Martin 2008).

The semipublic space of the Great Acropolis includes a huge number of stelae, many of which are attributed to Yuhkno'm Tok' K'awiil (who governed during the first third of the 8th century AD), although there are also references to Yuhkno'm "Head" (AD 630-636) and his successor Yuhkno'm Ch'e'n II (AD 636-686), which is

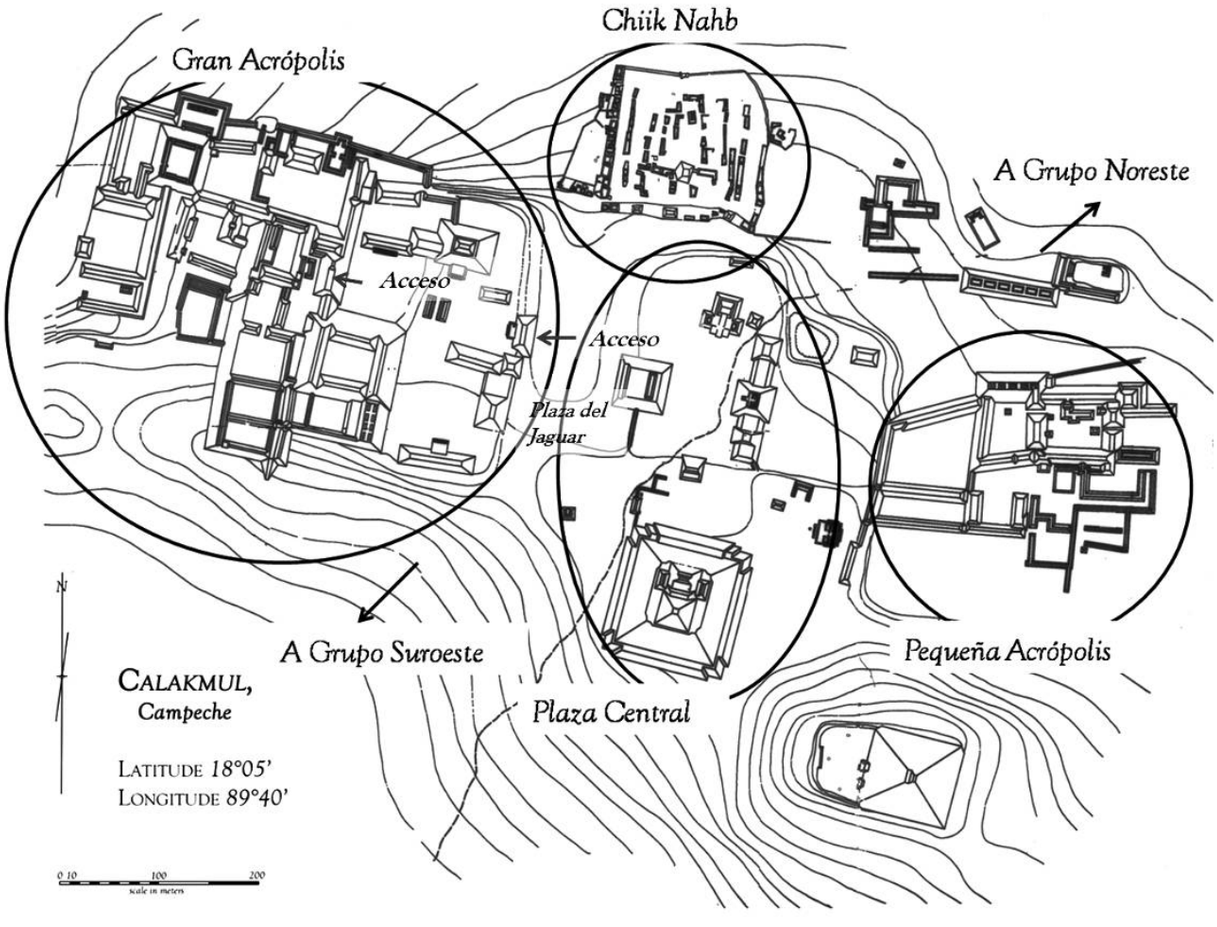


Figure 8. Plan of Calakmul. Location of the Great Acrópolis with respect to the structures of the nuclear area. Accesses are indicated by arrows (adapted from Ruppert and Denison 1943).

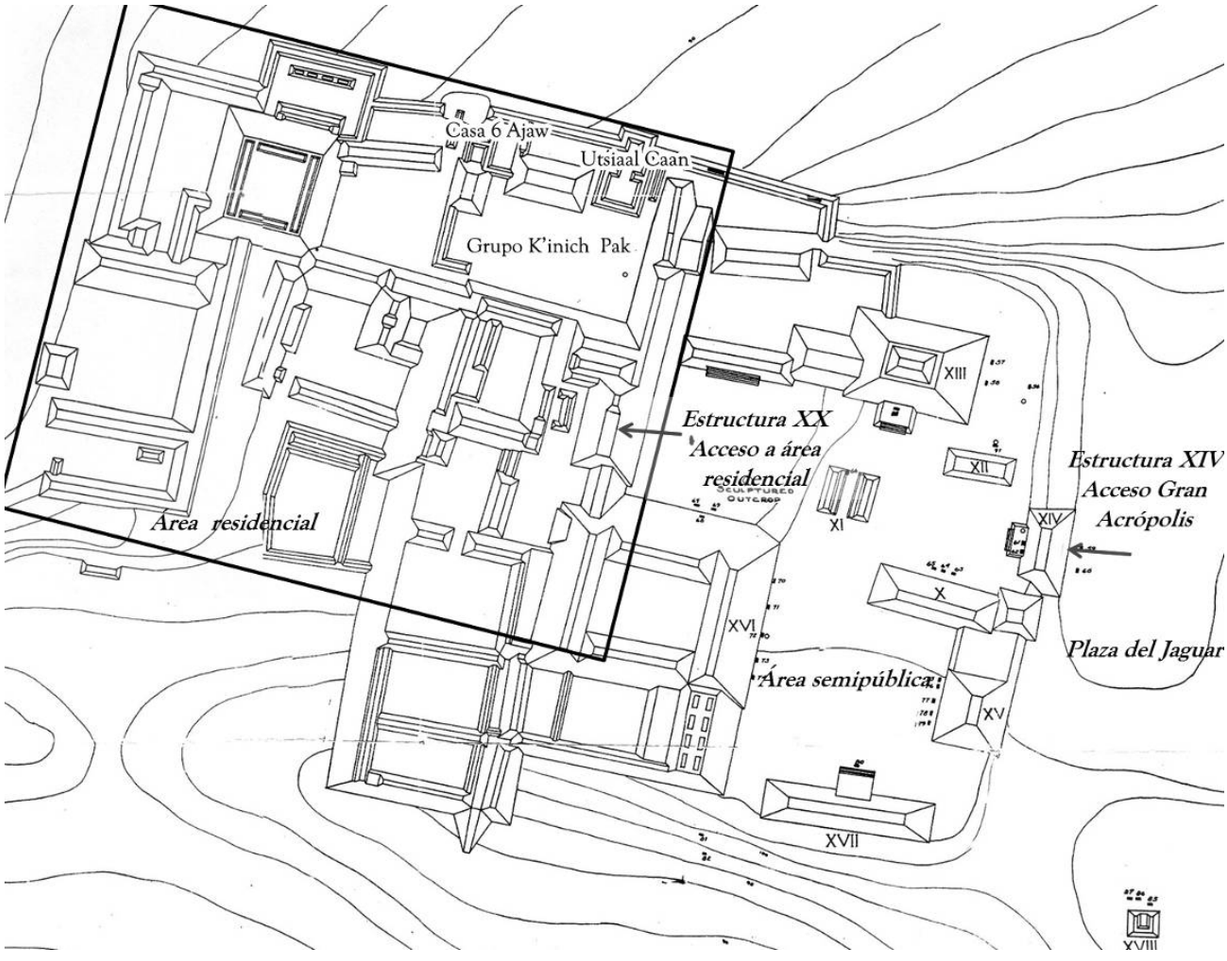


Figure 9. Plan of Calakmul. Detail of the Great Acropolis. Semipublic and residential sectors of the Great Acropolis and their accesses (arrows) (adapted from Ruppert and Denison 1943).

why we may assume that this space was inhabited by those groups who were part of the royal family throughout the 7th and at least the first part of the 8th century. Other stelae have been associated with other rulers who, according to Martin's (2005) proposal, correspond to a later epoch when the bat head Emblem Glyph appeared at Calakmul (however, the presence of the bat dynasty at Calakmul is still poorly understood). This reinforces the interpretation that the Great Acropolis was occupied by the dominant houses for various centuries—although one house might have been replaced by another.

The tombs which were found in some structures of this compound, in the public as well as in the private sector, probably correspond to some of the ancestors who were venerated in these spaces. Moreover, those who were buried in public or semipublic spaces might have been objects of a cult that with the time acquired bigger and more public dimensions (see e.g. McAnany 1995; Bázy *et al*. 2010; Hendon 1991, 2007). In the platform of Structure XV, a woman's tomb was found with rich funerary attire and offerings. She could have been the spouse of Yuhkno'm Ch'e'n II, since she is mentioned on Stela 79 which was erected in front of the structure. This is an interesting fact, since it reiterates the importance of women in the practice of ancestor veneration and in the political sphere of the Kanu'l.

Unfortunately, there are relatively few examples of kinship expressions at Calakmul due to the poor quality of the local limestone and, in consequence, the poor preservation of stone monuments at the site. This lack of information makes it even more difficult to analyze and reconstruct the functioning of the elites and/or the ruling groups within the political organization of the Kanu'l entity. Further investigations will have to develop methods that will permit us to approach this type of problems from various perspectives, allowing us to understand the information which is provided by hieroglyphic texts (whenever they are legible) in a more profound way.

Conclusions

The epigraphic references to kinship prove that consanguineous ties and relations of affinity were important, as well as the vital ancestral bond through which

social groups legitimized themselves and claimed rights and privileges. These features of Classic Maya society are strongly related to the concept of "house" as introduced by Claude Lévi-Strauss (1981). According to his model, the house is understood as a social unit and therefore provides an adequate framework for the understanding of corporative identities in Classic times. Houses aim for their reproduction and perpetuation by the means of strategies that ensure the success of this agenda. As member of a house, an individual has rights and privileges, the most important being the access to farm land, the right to certain titles, as well as the participation in ceremonies, dances, and rituals. The house's priority to perpetuate its social expression, as well as its tangible and intangible goods, effects that its members concentrate their energies on the achievement of these objectives. If successful, a house gains a favorable position with respect to other houses, causing competition in a hierarchized society. A house which succeeds in its reproduction, growth and preservation achieves a certain public reputation, locating it within a sociopolitical sphere.

The social units of the Classic period are complex, since they are structured by relations of two qualities: descent and affinity. As much the linguistic evidence as some historical data lead to the suggestion that the house (*otoot*/*naah*) included more than just the architectural building. Some archaeologists have proposed that corporate identities were shared among members of different social statuses, including servants (e.g. at Copan, see Hendon 1991), what might correspond to a concept similar to the one described by S. Ashley Kistler (2007, 2010) who observed that the collaboration within a modern Q'eqchi' household at San Juan Chamelco, Guatemala, is a fundamental, if not the principal, criterion for being part of the group. Implying that the main factor of belonging to a household is the participation in its reproduction and perpetuation, the house becomes a flexible category which is compatible with social elements that have been documented for the Classic period.

Having woven one of the largest sociopolitical networks in the Maya area and being the most mentioned political entity in Classic times, the Kanu'l dynasty is a good case to test and illustrate the house society model, by analyzing not only one household and its internal structure, but also the relations between households on local and regional scales. Its power, which is reflected by the epigraphic and archaeological evidence, prompts us to ask about the strategic mechanisms that allowed this dynasty to extend its influence, and about its particular development, which distinguishes this political entity from contemporaneous ones. Nevertheless, the detection of differences and similarities between different mechanisms of social and political cohesion would require an extensive comparative study.

Despite the importance of political and economic alliances, we cannot negate the existence of other strategies that may have been deciding factors for the reproduction of the political system. The mechanisms that achieved the affiliation of one group to another and established sociopolitical relations caused relations on voluntary and forced bases. War and the control of resources were the main techniques for an involuntary subordination. Strategies that were aimed at voluntary bonds—or at least the illusion of such—included matrimonial alliances, the integration of social groups within an economic system of prestige goods (based on the interchange of gifts), and other alliances based on the effectiveness of social reputation. All these mechanisms were important in Classic politics, and war was, without a doubt, a constant condition. However, conflictive relations caused considerable tension and, consequently, resulted in instable systems. For this reason, other kinds of strategies may have shown more success in the consolidation of relations, generating more reliable, efficient, and durable bonds, as we observe them between the Kanu'l dynasty and the rulers of La Corona who were allies for various centuries.

Unfortunately, archaeology and its methods have strong limitations trying to use them as a single source for the resolution of this kind of problems. This is why interdisciplinary studies are not preferable but necessary in order to produce information that combines different perspectives, always being aware of the limitations of any line of evidence. No discipline can approach topics as complex as social reproduction and its interaction with the political domain on its own. It is the communication between distinct areas of knowledge and study by which we may achieve a more profound understanding of the societies that we are dealing with.

Acknowledgments

I would like to thank the organizers of *VIII. Congreso Internacional de Mayistas*-UNAM which gave us the opportunity to have the symposium on Maya Sociopolitical Strategies. I would like to thank the Department of Mesoamerican Studies of Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) and also the UNAM for the support and scholarship I received to conduct this research as part of my MA studies. I also thank the reviewers for their comments and especially Christophe Helmke for his constructive comments, suggestions, and also for reviewing and correcting the translation of this document. Finally, I would like to express particular thanks to Felix Kupprat for his constructive observations, his unconditional support and also for translating this work into English.

References cited

Acuña, René. 1993. *Bocabulario de Maya Than*. Mexico city, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Bazy, D., Valdés, J. A., and Arnauld, M. C. 2010. El templo doméstico y la casa política: de rituales privados a rituales públicos en centros mayas clásicos. In A.

Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León, and M. Sorroche Cuerva (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, 181-202. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

Becker, M. J. 1982. Ancient Maya Houses and their Identification: An Evaluation of Architectural Groups at Tikal and Inferences Regarding their Functions. *Revista Española de Antropología Americana* 12, 111-129.

Becker, M. J. 1986. El patrón del asentamiento en Tikal, Guatemala, y otros sitios mayas de las tierras bajas: implicaciones para el cambio cultural. *Mayab* 2, 7-20.

Becker, M. J. 2001. Households at Tikal, Guatemala: It's What's Out Back that Counts. In A. Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León, and M. D. C. Martínez Martínez (eds.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, 427-460. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

Becker, M. J. 2003. Plaza Plans at Tikal: a Research Strategy for Inferring Social Organization and Processes of Culture Change at Lowland Maya Sites. In J. Sabloff (ed.), *Tikal: Dynasties, Foreigners, and Affairs of State. Advancing Maya Archaeology*, 253-280. Santa Fe, School of American Research.

Beltrán de Santa Rosa María, P. 2002*Arte del idioma maya*. Mexico city, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Berdan, F. F. and Anawalt, P. R. 1992. *The Codex Mendoza*. Berkeley, Los Angeles, London, University of Oklahoma Press.

Boot, E. (compilator). 1997*Vocabulario lakandon maya-español (dialecto de Naja')*, Based on the Lakandon grammar by Robert D. Bruce published in 1968.

Boot, E. 2005. Appendix B. North of Lake Peten Itza: A Regional Perspective on the cha-TAN-na/cha-ta Collocations. In *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*. Leiden, CNWS Publications.

Ciudad Real, A. 2001*Calepino Maya de Motul*, edited by R. Acuña. Mexico city, Plaza and Valdés editores.

Carrasco Vargas, R. 1996. Calakmul, Campeche. *Arqueología Mexicana* 18, 46-51.

Carrasco Vargas, R. 2008. Arqueología, epigrafía: dos historias paralelas. Paper presented at VI Mesa Redonda de Palenque. Palenque.

Carrasco Vargas R., Boucher, S., González, E., Paloma, Y., Álvarez, P., Tiesler, V., Dzul, S., García, R. 1997. Proyecto arqueológico Calakmul. Informe de los trabajos arqueológicos, Temporada 1996-1997. Campeche, Archive Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco Vargas, R., Colón, M., Enríquez, A., Bojalil, A., Boucher, S., Palomo, Y., Pose, M., Vázquez, A., Castillo, E., Cernadas, C., Lores, D., del Pino, A., Tiesler, V., Quintana, P., Canto, A. B. 2005. Proyecto arqueológico Calakmul. Informe Técnico Temporada 2004. Campeche, Archive Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco Vargas, R., Rodríguez Campero, O., Vázquez López, V. A., Martínez, A., and Boucher, S. 2007. Proyecto arqueológico Calakmul. Informe global 1993-2006. Campeche, Archive Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco Vargas, R. and Vázquez López, V.A. 2007. Nuevas evidencias del Clásico temprano en el registro arqueológico del Reino de Kaan. In *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 156-165. Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

Carsten, J. and Hugh-Jones, S. (eds.) 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

Coe, M. D. 1965. A Model of Ancient Maya Community Structure in the Maya Lowlands. *Southwestern Journal of Anthropology* 21, 97-114.

Coggins, C. C. 1975. Painting and Drawing Styles at Tikal: A Historical and Iconographic Reconstruction. Unpublished PhD thesis, Harvard University.

Cortés y Zedeño, J. T. de A. 1967 [1765]. *Arte, Vocabulario y Confessionario en el Idioma Mexicano como se usa en el Obispado de Guadalaxara*. Puebla de los Angeles, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio.

Chase, A. and Chase, D. 1996. More than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya. *Current Anthropology* 37, 803-810.

Chase, D. and Chase, A. 1992. Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment.Norman, University of Oklahoma Press.

Delvendahl, K. 2003. Análisis del material cerámico recuperado en las investigaciones del Grupo de la Gran Acrópolis durante la temporada de 2001. Informe técnico 2002-Proyecto Arqueológico Calakmul, vol. II. Campeche, Archive Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Delvendahl, K. 2010. *Las sedes del poder: Evidencia arqueológica e iconográfica de los conjuntos palaciegos mayas del Clásico tardío*. Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Durán, D. fr. 1967 [1579]. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Mexico city, Editorial Porrúa.

Esparza Olguín, O. Q. and Pérez Gutiérrez, V. 2009. Archaeological and Epigraphic Studies in Pol Box, Quintana Roo. *The PARI Journal* 9(3), 1-16.

Fox, J. and Justeson, J. S. 1986. Classic Maya Dynastic Alliance and Succession. In V. R. Bricker and R. M. Spores (eds.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, 7-34. Austin, University of Texas Press.

Freidel,D., Pérez J.C., Navarro-Farr, O., Pérez Robles, G., and Menéndez, D. 2012. *The Queen of El Perú-Waka': New Discoveries in an Ancient Maya Temple*. http://news.wustl.edu/news/Pages/24167.aspx

García Barrios, A. 2006. Confrontation Scenes on Codex-Style Potterry: An Iconographic Review. *Latin American Indian Literatures Journal* 22, 129-152.

García Barrios, A. and Vázquez López, V. A. In press. Moda y protocolo femenino en el reino de Kanu'l (siglo VII d.C.). In P. Nondédéo and A. Breton (eds.), Maya Daily Lives, Proceedings of the 13th European Maya Conference (Paris, December 5-6, 2008), *Acta Mesoamericana* 23, 95-116.Markt Schwaben, Germany, Verlag Anton Saurwein.

García Barrios, A. and Vázquez López, V. A. In press. The Weaving of Power: Women's Clothing and Protocol in the Seventh-Century Kingdom of Kanu'l. *Latin American Indian Literatures Journal*.

Gillespie, S. 2000a. Beyond Kinship: An Introduction. In R. A. Joyce and S. Guillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, 1-21. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Gillespie, S. 2000b. Lévi-Strauss: Maison and Société à Maisons. In R. A. Joyce and S. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, 22-52. Philadelphia, University Pennsylvania Press.

Gillespie, S. 2000c. Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing "Lineage" with "House". *American Antiquity* 102, 467-484.

Gillespie, S. 2007. When is a House? In R. A. Beck, Jr. (ed.), *The Durable Houses. House Society Models in Archaeology*, 3-24. Occasional Paper No. 35. Carbondale, Center for Archaeological Investigations-Southern Illinois University.

Gillespie, S. 2009. *El modelo de "casa" en la estructura política maya.* In A. L. Izquierdo de la *Cueva* (ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política,* 29-61. Mexico City, Universidad Nacional Autónoma de México.

Grube, N. 2004. El origen de la dinastía Kaan. In E. Nalda (ed.) *Los cautivos de Dzibanché*, 117-132. Mexico City, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guerra, J. fr. 1900 [1692]. *Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y parte de Durango y Michoacán*. Preface by Alberto Santoscoy. Guadalajara, Jalisco, Ancira y Hno.

Guiteras-Holmes, C. 1961. *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. New York, Free Press of Glencoe.

Halbwachs, M. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos Editorial - Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile - Facultad de Ciencias Económicas and Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

Hanks, W. F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago, University of Chicago Press.

Haviland, W. A. 1968. *Ancient Lowland Maya Social Organization*. Archaeological Studies in Middle America, 93-117. New Orleans, Tulane University.

Haviland, W. A. 1977. Dynastic Genealogies from Tikal, Guatemala: Implications for Descent and Political Organization. *American Antiquity* 42, 61-67.

Haviland, W. A. 1981. Dower Houses and Minor Centers at Tikal, Guatemala: An Investigation of Valid Units in Settlement Hierarchies. In W. Ashmore (ed.), *Lowland Maya Settlement Pattern*, 89-117. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Haviland, W. A. 1988. Musical Hammocks at Tikal: Problems with Reconstructing Household Composition. In R. R. Wilk y W. Ashmore (eds.), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, 121-134. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Helmke, C. 2009. Mesoamerican Lexical Calques in Ancient Maya Writing and Imagery. *Maya Culture, Identity, Language and History: A Celebration of the Life and Work of Pierre Robert Colas*. Nashville, Department of Anthropology, Vanderbilt University, Sep. 26th.

Helmke, C. 2010. The Transferral and Inheritance of Ritual Privileges: A Classic Maya Case from Yaxchilan, Mexico. *Wayeb Notes* 35, 1-14.

Helmke, C. 2012. Mythological Emblem Glyphs of Ancient Maya Kings. *Contributions in New World Archaeology* 3, 89-124.

Helmke, C., Kettunen, H., and Grube, N. 2005. *The Epigraphy of Caracol: Transcriptions, Transliterations and Translations of the Hieroglyphic Texts*. Manuscript in possession of the author.

Hendon, J. A. 1991. Status and Power in Classic Maya Society: An Archaeological Study. *American Anthropologist* 93, 894-918.

Hendon, J. A. 2007. Memory, Materiality, and Practice: House Societies in Southeastern Mesoamerica. In R. A. Beck (ed.) *The Durable House. House Society Models in Archaeology*, 292-316. Carbondale, Southern Illinois University.

Hendon, J. A. 2010. *Houses in a Landscape*. Durham and London, Duke University Press.

Hofling, C. A. and Tesucún, F. F. 1997. *Itzaj Maya-Spanish-English Dictionary / Diccionario Maya Itzáj-Español-Inglés*. Salt Lake City, The University of Utah Press.

Hopkins, N. A. 1988. Classic Maya Kinship Systems: Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality. *Estudios de Cultura Maya* 17, 87-121.

Hoskins, J. A. 1986. So My Name Shall Live: Stone-dragging and Grave-building in Kodi, West Sumba. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142, 31-51.

Houston, S. D. and Inomata, T. 2009. *The Classic Maya*. Cambridge, Cambridge University Press.

Jones, C. 1977. Inauguration Dates of Three Late Classic Rulers of Tikal, Guatemala. *American Antiquity* 42(1), 28-60.

Joyce, R. 2000a. *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin, University of Texas Press.

Joyce, R. 2000b. Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory. In R. Joyce and S. Gillespie (eds.),

Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies, 189-212. Philadelphia, Univertisty of Pennsylvania Press.

Joyce, R. A. 1981. Classic Maya Kinship and Descent: An Alternative Suggestion. *Journal of the Steward Anthropological Society* 13, 45-57.

Joyce, R. A. 2003. Concrete Memories: Fragments of the Past in the Classic Maya Present (500-1000 A.D.). In R. M. Van Dyke and S. E. Alcock (eds.), *Archaeology of Memory*, 104-125. Oxford, Blackwell Publishing.

Joyce, R. A. and Gillespie, S. D. 2000. *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Kerr, J. Maya Vase Data base. http://www.mayavase.com/

Kettunen, H. 2006. *Nasal Motifs in Maya Iconography: A Methodological Approach to the Study of Ancient Maya Art*. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Kistler, S. A. 2007. *The House in the Market: Kinship, Status, and Memory among Q'eqchi' Market Women in San Juan Chamelco, Guatemala*. Unpublished PhD thesis, The Florida State University.

Kistler, S. A. 2010. The House in the Market: How Q'eqchi' Market Women Convert Money and Commodities into Persons and Personhood. *The Global South* 4(1), 48-70.

Lacadena García-Gallo, A. 2008. El titulo lakam: evidencia epigráfica sobre la organización tributary y militar interna de los reinos mayas del Clásico. *Mayab* 20, 23-44.

de Landa, D. 1973. *Relación de las cosas de Yucatán*. 10th edition. Mexico City, Editorial Porrúa.

Lévi-Strauss, C. 1982. *The Ways of the Masks*. London, Johnatan Cape.

Lévi-Strauss, C. 1981. *La vía de las máscaras*. Mexico City, Siglo XXI Editores.

Marcus, J. 1976. *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands: An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

Marcus, J. 1992. *Mersoamerican Writing Systems. Proopaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton, Princeton University Press.

Marcus, J. 1993. Ancient Maya Political Organization. In J. Sabloff y J. S. Henderson (eds.), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.,* 111-183. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Martin, S. 2004. Preguntas epigráficas de los escalones de Dzibanché. In E. Nalda (ed.) *Los cautivos de Dzibanché*, 105-116. Mexico City, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Martin, S. 2005. Of Snakes and Bats: Shifting Identities at Calakmul. *The PARI Journal* 6 (2), 5-15.

Martin, S. 2008. Reading Calakmul: Recent Epigraphic Finds of the Proyecto Arqueológico Calakmul. Palenque, Paper presented at VI Mesa Redonda de Palenque.

Martin, S. and Grube, N. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. London, Thames & Hudson.

Mathews, P. 1978. Notes on the Dynastic Sequence of Bonampak, Part I. In M. G. Robertson (ed.), *Third Palenque Round Table*, Part II, 60-73. Austin, University of Texas Press.

McAnany, P. A. 1995. *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. Austin, University of Texas Press.

McGee, R. J. 1990. *Life, Ritual, and Religion among the Lancandon Maya*. Belmont, Wadsworth.

Molina, Alonso de, fr. 2004 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Mexico city, Editorial Porrúa.

Nalda, E. 2004. Dzibanché: El contexto de los cautivos. In E. Nalda (ed.), *Los cautivos de Dzibanché*, 13-56. Mexico City, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Nutini, H. 1976. Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica. In H. Nutini, P. Carrasco and J. M. Taggart (eds.), *Essays on Mexican Kinship*, 3-37. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Plank, S. E. 2004. *Maya Dwellings in Hieroglyphs and Archaeology: An Integrative Approach to Ancient Architecture and Spatial Cognition*. Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 1324.

Redfield, R. and Villa Rojas, A. 1964. *Chan Kom: A Maya Village*. Chicago, University of Chicago Press.

Repko, A. F. 2008. *Interdisciplinary Research: Process and Theory*. Los Angeles, Sage Publications.

Robichaux, D. 2005. Principios patrilineales de un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano. In D. Robichaux (ed*.), Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, 167-272. Mexico City, Universidad Iberoamericana.

Roys, R. 1939. *The Titles of Ebtun*. Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

Roys, R. 1940. Personal Names of the Maya of Yucatán. *Contributions to American Anthropology and History* 31, 31-48. Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

Ruppert, K. and Denison, J.H. 1943. *Archaeological Reconnaissance in Campeche, Quintana Roo, and Peten*. Carnegie Institution of Washington Publication 543. Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

Sanders, W. T. 1989. Household, Lineage, and State at Eighth-Century Copan, Honduras. In D. Webster (ed.), *The House of the Bacabs*, Copan, Honduras, 89-105. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

Sharer, R. and Golden, C.W. 2004. Kingship and Polity: Conceptualizing the Maya Body Politic. En C.W. Golden and G. Borgstede (eds.), *Changes and Continuities in Maya Archaeology: Perspectives at the Millennium*, 20-46. New York and London, Routledge.

Schele, L. and Mathews, P. 1983. Parentage Statements in Classic Maya Inscriptions. Manuscript in possession of the author.

Schele, L. and Mathews, P. 1998. *The Code of Kings*. New York, Touchstone book, Simon & Schuster.Schele, L., Mathews, P. and Loundsbury, F. 1977. Parentage

Expressions from Classic Maya Inscriptions. Paper presented at International Conference on Maya Iconography and Hieroglyphic Writing, Guatemala.

Schumann Galvés, O. 1997. *Introducción al maya mopán: los itzáes desde la época prehispánica hasta la actualidad. Estudio interdisciplinario de un grupo maya*. Mexico City, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Šprajc, I. 2008. *Reconocimiento arqueológico en el sureste del estado de Campeche, México: 1996-2005*. Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 1742.

Stuart, D. 1985. *A New Child of Father Relationship Glyph*. Washington, D. C., Research Reports on Ancient Maya Writing. Center for Maya Research.

Stuart, D. 1997. Kinship Terms in Mayan Inscriptions. In M. J. Macri and A. Ford (eds.), *The Language of Maya Hieroglyphs*, 1-11. San Francisco, Pre-columbian Art Research Institute.

Stuart, D. 1998. The Fire Enters his House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts. In S. D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, 373-425. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Stuart, D. 2007 [2000]. The Maya hieroglyphics for Mam, "Grandfather, Grandson, Ancestor". http://decipherment.files.wordpress.com/2007/09/mam-glyph.pdf

Stuart, D. and Houston, S. 1994. *Classic Maya Place Names*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

Thompson, P. C. 1978. *Tekanto in the Eighteenth Century*. Unpublished PhD thesis. New Orleans, Tulane University.

Thompson, P. C. 1982. Dynastic Marriage and Succession at Tikal. *Estudios de Cultura Maya* 14, 261-287.

Tiesler Blos, V. 2007. Análisis de materiales óseos. Informe técnico global del Proyecto Arqueológico Calakmul. Campeche, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Tiesler Blos, V. 2011 *Transformarse en maya. El modelado cefálico entre los mayas prehispánicos y coloniales.* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Yucatán.

Tiesler Blos, V. and Cucina, A. 2012. Filiación, relaciones interpoblacionales y enlaces culturales en las Tierras Bajas mayas durante el Clásico. In *Estudios de Cultura Mayas* 40: 97-122.

Tourtellot, G. 1988. Development Cycles of Households and Houses at Seibal. In R. R. Wilk and W. Ashmore (eds.), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, 97-120. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Vázquez López, V. A. 2011a. *El parentesco dentro de la estructura política de los mayas del Clásico: Un acercamiento epigráfico y lexicográfico al caso del señorío de Kaan[V]l*. Unpublished MA thesis, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vázquez López, V. A. 2011b. La arquitectura residencial: ¿dónde y cómo vivían los grupos de poder? In A. Martínez De Velasco y M. E. Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, 353-364. Mexico City, Ámbar Diseño, S.C.

Velásquez García, E. 2004. Los escalones jeroglíficos de Dzibanché. In E. Nalda (ed.), *Los cautivos de Dzibanché*, 79-105. Mexico City, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velásquez García, E. 2009. Terminología arquitectónica en los textos jeroglíficos mayas y nahuas. In M. T. Uriarte (ed.), *La arquitectura precolombina*, 265-288. Mexico City-Italia, Jaca Book-INAH-CONACULTA.

Vogt, E. Z. 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Welsh, W. B. M. 1988. *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 409.

Wilk, R. R. 1988. Maya Household Organization: Evidence and Analogies. In R. R. Wilk and W. Ashmore (eds.), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, 135-151. Albuquerque, New Mexico Press.

Wimmer, A. 2006. *Diccionario de la lengua náhuatl clásica*. http://www.sup-infor.com

Wölfel, Ulrich. 2007. *Eine Untersuchung zur Politische Organisation von Calakmul, Campeche, Mexico*. Unpublished MA thesis, Universität Hamburg.